Das Buch mit den sieben Siegeln in der Apokalypse des Johannes

Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Theologischen Fakultät
der Georg-August-Universität zu Göttingen

vorgelegt von

Gerhard Reichelt
aus Liegnitz/Schlesien

Göttingen 1975

1974

Das Buch mit den sieben Siegeln in der Apokalypse des Johannes

Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Theologischen Fakultät
der Georg-August-Universität zu Göttingen

vorgelegt von

Gerhard Reichelt
aus Liegnitz/Schlesien

Göttingen 1975

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Berichterstatter: Prof. D. E. Lohse

Mitberichterstatter: Prof. D. H. Conzelmann

Tag der mündlichen Prüfung: 31.5.1974

I N H A L T

EINLEITUNG 1

ERSTER TEIL

DAS VERSTÄNDNIS DES BUCHES VON DEN ANFÄNGEN DER APOKALYPSE-AUSLEGUNG BIS ZUR GEGENWART 7

I. Die Schriftsteller der alten Kirche..... 8
1. Irenäus..... 8
2. Hippolyt von Rom..... 10
3. Origenes..... 11
4. Der pseudoorigeneische Scholien-Kommentar..... 14
5. Eusebius von Cäsarea..... 17
6. Hilarius von Poitiers..... 18
7. Hieronymus..... 19
8. Prudentius..... 21

II. Der Apokalypse-Kommentar des Viktorin von Pettau..... 21

III. Die frühe Phase der Ticonius-Tradition..... 24
1. Ticonius..... 24
2. Die pseudoaugustinischen Homilien..... 26
3. Primasius..... 28
4. Apringius von Beja..... 30
5. Beda Venerabilis..... 33
6. Ambrosius Ansbertus..... 34
7. Beatus von Liebana..... 35

IV. Die griechische Auslegungstradition..... 39
1. Die apokryphe Johannes-Apokalypse..... 40
2. Ökumenius..... 42
3. Andreas von Cäsarea..... 45
4. Arethas von Cäsarea..... 48

V. Die späte Phase der Ticonius-Tradition..... 49
1. Berengaudus..... 49
2. Alkuin..... 50
3. Haimo von Halberstadt..... 50

4. Bruno von Segni..... 50
5. Rupert von Deutz..... 51
6. Anselm von Laon..... 52
VI. Der Bruch mit der spiritualistischen Deutung..... 53
1. Alexander von Bremen..... 54
2. Nikolaus von Lyra..... 56
3. M. Luther..... 57
4. H. Bullinger..... 58
VII. Der Beginn der wissenschaftlichen Auslegung..... 59
1. F. Ribera..... 60
2. L. Alcasar..... 61
VIII. Die Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart..... 65

ZWEITER TEIL

DAS PROBLEM DER ÄUSSEREN GESTALT DES BUCHES 67

I. Die vorgegebenen Deutungsversuche..... 68
1. Opisthographon..... 68
2. Exkurs: Die antike Buchrolle..... 69
3. Doppelurkunde..... 72
4. Exkurs: Die Entwicklung und Konstruktion der antiken Doppelurkunde..... 73
II. Erwägungen zur Problematik..... 77
1. Semasiologische Aspekte zum Begriff βιβλίον..... 77
2. Das Problem des Textes von Apk 5,1..... 80
3. Kritische Anmerkungen zur Doppelurkunden-Hypothese..... 92
III. Der symbolische Gehalt der Aussagen über die äußere Gestalt des Buches..... 95
1. Beobachtungen zur Symbolik der Apokalypse..... 95
2. Die doppelseitige Beschreibung..... 97
3. Die siebenfache Versiegelung..... 99
4. Exkurs: Die himmlischen Bücher in der Apokalypse mit Ausnahme des Buches mit den sieben Siegeln.....105

DRITTER TEIL

DIE BEDEUTUNG DES BUCHES
IN DER VISION VON APOKALYPSE 5 108

I. Einordnung und Aufbau der Vision..... 108

1. Die Stellung der Vision im Kompositionsplan der Apokalypse..... 108

2. Die literarische Struktur der Vision..... 110

3. Exkurs: Die Vision im Spiegel der Literarkritik..... 112

II. Die Grundbestandteile der Vision..... 119

1. Die himmlische Ratsversammlung..... 119

2. Die Einsetzung des Lammes zum eschatologischen Weltherrscher..... 123

III. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund..... 124

1. Die Menschensohn-Vision des Danielbuches..... 124

2. Die Bilderreden des äthiopischen Henochbuches..... 127

IV. Die Bevollmächtigung des Lammes..... 130

1. Die Ankündigung des Lammes..... 130

2. Die Präsentation und Beschreibung des Lammes..... 133

3. Exkurs: Die Bedeutung und Herkunft der Christusbezeichnung τὸ ἀρνίον..... 140

4. Die Übernahme des Buches..... 153

5. Exkurs: Die Anschauung vom Buch als Symbol höchster Macht und Würde..... 157

a) Die babylonischen Schicksalstafeln..... 157
b) Das ägyptische und das judäische Königsprotokoll..... 161
c) Die Buchrolle der römischen Kaiser..... 164

V. Die Proskynese und der eschatologische Lobpreis..... 166

1. Die Proskynese..... 166

2. Das "neue Lied"..... 168

3. Der proklamatorische Hymnus..... 172

4. Das doxologische Finale..... 174

5. Exkurs: Die Inthronisation des Antichristen als Gegenbild zur Bevollmächtigung Christi..... 175

VIERTER TEIL

DIE BEDEUTUNG DES BUCHES FÜR DEN
ESCHATOLOGISCHEN ENTWURF DER APOKALYPSE 179

I. Problematische Ansätze zur Interpretation des Inhaltes des Buches..... 180
1. Die Deutung auf die Schrift..... 180
2. Die Identifikation mit dem Buch des Lebens..... 182
3. Das Verständnis als Schuldurkunde..... 183

II. Die Vorstellung vom Buch des göttlichen Geschichtsplans in der spätjüdischen Apokalyptik und in Qumran..... 186
1. Das Danielbuch..... 186
2. Das Schrifttum der Gemeinde von Qumran..... 190
3. Die außerkanonischen apokalyptischen Schriften..... 201
a) Das äthiopische Henochbuch..... 201
b) Das Jubiläenbuch..... 206
c) Die Testamente der zwölf Patriarchen..... 210
d) Das slavische Henochbuch..... 214

III. Die Funktion des Buches im Aufriß des Visionsgeschehens der Apokalypse..... 218
1. Die Orientierung des eschatologischen Entwurfs am Heilswerk Christi..... 218
2. Die Verwirklichung des endzeitlichen Geschichtsplans Gottes..... 220
3. Die siebente Siegelvision..... 226
4. Exkurs: Das Problem der Deutung des halbstündigen Schweigens in Apk 8,1..... 233
5. Die Vollendung des μυστήριον τοῦ θεοῦ 237

ABKÜRZUNGEN 245

LITERATURVERZEICHNIS 247

EINLEITUNG

Jeder selbstkritische Versuch einer Interpretation der Apk muß sich von vornherein bewußt sein, daß er sich im Rahmen einer wechselvollen Auslegungsgeschichte befindet, die zu recht unterschiedlichen und zum Teil außerordentlich widersprüchlichen Ergebnissen führte.[1] Im Verlauf dieser weitreichenden Geschichte änderten sich die leitenden Gesichtspunkte und Fragestellungen, mit denen man sich dem Buch zuwandte, wie bei kaum einer anderen Schrift des Neuen Testaments:

> "Man möchte sagen, das Buch sey zu stetem Widerspruche geboren, ein wahres ἀντιλεγόμενον . Nur im Mittelalter genoß es den scheinbaren Frieden jener Asphyxie, womit die scholastische Theologie jeden Zweifel und Streit der älteren Kirche über den Kanon vergaß oder tödtete. Kaum aber hatte die Reformation das kritische Gewissen wieder geweckt, als auch die früheren Zweifel und Streitigkeiten über die Apokalypse wieder lebendig wurden." 2)

Diese zusammenfassende Charakterisierung der Bewertung der Apk, die der Göttinger Neutestamentler F.Lücke bereits im Jahre 1832 in seiner umfangreichen Untersuchung zur apokalyptischen Literatur gab[3], kennzeichnet mit treffenden Worten den Gegenstand der Interpretation und wirft doch zugleich ein bezeichnendes Licht auf diese selbst zurück.

---

1) Die umfassendste Übersicht zur Auslegungsgeschichte der Apk hat Bousset, Offenbarung, 49ff vorgelegt; an zusammenfassenden Darstellungen sind außerdem die Übersichten von Charles, Studies, 7ff; Allo, L'Apocalypse, CCXVIff; Swete, Apocalypse, CCVIIff; Zahn, Offenbarung, 100ff; Hadorn, Offenbarung, 14ff; Sickenberger, Erklärung, 40ff; Piper, RGG, 3.Aufl. 3 (1959), 825f und Prigent, Apocalypse 12, 3ff (unter besonderer Berücksichtigung von Apk 12) zu vergleichen. Für die neuere Forschungsgeschichte ist auf die Literaturberichte von Lohmeyer, ThR NF 6 (1934), 269ff; 7 (1935), 28ff und Kraft, ThR NF 38 (1973), 81ff, sowie auf die Monographie von Feuillet, L'Apocalypse, 1963 aufmerksam zu machen.

2) Lücke, Versuch, 3.

3) Das Hauptverdienst Lückes für die Erforschung der Apk besteht darin, daß er als erster die gesamte apokalyptische Literatur - soweit sie damals bereits bekannt war - zum Gegenstand einer zusammenfassenden Analyse gemacht hat; zur Bedeutung Lückes vgl. in diesem Zusammenhang die Untersuchungen von Schmidt, Die jüdische Apokalyptik, 98ff.

Beide scheinen sich in besonderer Weise darin zu entsprechen, daß sie von unterschiedlichen Voraussetzungen bestimmt werden, die sich nicht ohne weiteres ausgleichen lassen und daher je von neuem zum Widerspruch herausfordern.

Wenn sich in den letzten Jahrzehnten im Zusammenhang mit der historisch-kritischen Auslegung der Apk die Einsicht allgemein durchgesetzt hat, daß man den Intentionen ihres Verfassers nur durch eine bewußte Verbindung unterschiedlicher Interpretationsmethoden gerecht werden kann (traditionsgeschichtliche, endgeschichtliche und zeitgeschichtliche Methode[1]), so spiegelt sich auch darin noch ein Grundzug jenes wechselvollen Prozesses wider, der die Apk seit ihrer Entstehung begleitet. Gewiß bietet auch diese Form der kombinierten Interpretationsweise nicht schon ohne weiteres die Gewähr für eine "sachgemäße" Auslegung der Apk, doch kann sie bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung noch am ehesten den Anspruch für sich erheben, den Text selbst und die ihn prägenden, traditionsgeschichtlich weit zurückreichenden Materialien in angemessener Form zur Sprache zu bringen.

Die methodischen Grundforderungen der traditionsgeschichtlichen Auslegung gehen mit Recht von der Voraussetzung aus, daß die in der Apk verarbeiteten Stoffe eine lange Entwicklungsgeschichte aufweisen.[2] Diese Vorgeschichte kann nicht

---

1) Vgl. Wikenhauser, Einleitung, 401ff; ders., Offenbarung, 18ff; Lohse, Offenbarung, 7f und Kümmel, Einleitung, 347f. - Die im Mittelalter dominierende welt- und kirchengeschichtliche Auslegungsmethode, die in den Visionen der Apk eine Weissagung über den Verlauf der Welt- bzw. Kirchengeschichte bis zur Endzeit enthalten sieht, wird von der gegenwärtigen Forschung mit Recht ebenso entschieden zurückgewiesen wie die aus der alexandrinischen Schule stammende spiritualistische Auslegungsmethode.

2) Die traditionsgeschichtliche Betrachtung des NT setzte bezeichnenderweise bei der Erforschung der Apk ein. Den entscheidenden Anstoß dazu hat Gunkel in seiner Schrift "Schöpfung und Chaos", 1895 in der Auseinandersetzung mit der bis dahin vorherrschenden zeitgeschichtlichen Auslegung gegeben; zur weiteren Entwicklung dieser Methode vgl. die Untersuchungen von Kümmel, Das Neue Testament, 316ff und Schmidt, Die jüdische Apokalyptik, 195ff.

unberücksichtigt bleiben, wenn man den Versuch unternimmt, die Bedeutung der einzelnen Aussagen in ihrem neuentworfenen Zusammenhang zu verdeutlichen. Gilt diese Voraussetzung im weiteren Rahmen auch für das gesamte Neue Testament, so ist sie doch mit besonderem Nachdruck auf die Apk anzuwenden; denn Traditionsaufnahme und Traditionsverarbeitung stehen hier - wie in der gesamten apokalyptischen Literatur - so entscheidend im Vordergrund, daß jeder Interpretationsversuch, der die vorgegebenen Traditionen unberücksichtigt läßt, als unzureichend bezeichnet werden muß. Die Auslegung der Apk hat daher zuerst die Aufgabe, "die für den Verf. mit der Tradition, in der er steht, gegebenen Möglichkeiten des Redens aufzudecken"[1]; denn durch sie wird seinen Aussagen eine bestimmte Richtung gewiesen und zugleich werden ihnen dadurch bestimmte Grenzen gesetzt.

Für den Entwurf seiner endzeitlichen Darstellung greift der Verfasser der Apk vorwiegend auf alttestamentliche Überlieferungen zurück, von denen naturgemäß das apokalyptische Danielbuch und die prophetischen Schriften weithin im Vordergrund stehen.[2] In zahlreichen Zusammenhängen lassen sich daneben auch deutliche Anklänge an die zeitgenössische spätjüdische Pseudepigraphenliteratur feststellen, die jedoch in keinem Fall auf ein direktes literarisches Abhängigkeitsverhältnis zurückzuführen sind.[3] Sie zeigen

---

1) Dieser methodische Grundsatz Bultmanns bei der Erklärung des Prologs zum vierten Evangelium (Bultmann, Johannes-Evangelium, 6) gilt - mutatis mutandis - auch für die Auslegung der Apk.

2) Der hebr. bzw. aram. Text ist dem Verfasser der Apk so vertraut, daß er nur selten die LXX benutzt. - Eine detaillierte Übersicht über die at.lichen Stellen, an die sich der Apokalyptiker anlehnt, bietet Charles, Revelation 1, LXVIIIff; vgl. außerdem die Monographie von Schlatter, Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse, 1912 sowie die Untersuchungen von Halver, Mythos, 11ff und Vos, Synoptic Traditions, 16ff.

3) Zu den Berührungen der Apk mit den pseudepigraphischen Schriften vgl. die Einzelnachweise bei Charles, Revelation 1, LXXXIIf.

vielmehr den weitreichenden Horizont, in dem die apokalyptische Literatur insgesamt steht.
Die Rezeption der alttestamentlichen Materialien, die der Verfasser der Apk beinahe in jedem Satz zu erkennen gibt, zeigt weithin einen selbständigen und freien Umgang mit den vorgegebenen Traditionen.[1] Die an vielen Stellen vorgenommenen sachlichen Umprägungen, die den ursprünglichen Grundgedanken vielfach bis zur Unkenntlichkeit verändern, beweisen, daß die verwendeten Überlieferungen für ihn nicht den Charakter eines starren, unveränderlichen Gefüges haben, sondern daß sie wesenhaft variabel und modifizierbar sind.
Maßgebend für die vorgenommene Neustrukturierung der verarbeiteten Materialien ist dabei jeweils das vorgeordnete eschatologische Aussageinteresse, das als eigentliches Grundprinzip der Darstellung angesehen werden muß. Von daher ergibt sich die Notwendigkeit der endgeschichtlichen Auslegungsmethode; durch sie werden die leitenden Gesichtspunkte deutlich, an denen der Verfasser der Apk die vielschichtigen Traditionen orientiert, auf die er in seinem Werk zurückgreift.
Mit der traditions- und endgeschichtlichen Methode muß jedoch vor allem in jenen Abschnitten der Apk, in denen unverkennbare Beziehungen zu historischen Vorgängen und Ereignissen in der Gegenwart des Verfassers der Apk hervortreten, die zeitgeschichtliche Auslegungsmethode verbunden werden. Ihre Aufgabe besteht in erster Linie darin, den historisch bedingten Charakter des Werkes und seine aktuelle Zuspitzung, die kompromißlose Auseinandersetzung mit dem römischen Staat und dem von ihm geforderten Kaiserkult, transparent werden zu lassen.[2]

---

1) Diesen Sachverhalt hat Lohmeyer, Offenbarung, 196 in der klassischen Formulierung zusammengefaßt: "Ist auch nicht alles a u s dem AT entwickelt, so doch alles a n ihm, ...".
2) Vgl. dazu bes. Bousset, Offenbarung, 129ff und die Monographie von Schütz, Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian, 1933.

Von diesen sachlichen Voraussetzungen her waren der Grundkonzeption der folgenden Untersuchungen bereits bestimmte Richtlinien mitgegeben. Sie basieren im wesentlichen auf den Erkenntnissen und Ergebnissen, die sowohl durch die traditionsgeschichtliche als auch durch die endgeschichtliche Auslegungsmethode gewonnen wurden. Beide Methoden ergänzen sich - soweit es die Fragestellung dieser Arbeit erforderlich macht - weitgehend gegenseitig. Die zeitgeschichtliche Methode konnte dagegen im allgemeinen unberücksichtigt bleiben.

Abgesehen von einer Reihe verstreuter Hinweise und Bemerkungen in zahlreichen Kommentaren, Monographien, Aufsätzen und Artikeln, die bei der folgenden Analyse kritisch ausgewertet werden mußten, wurde das Thema zu dieser Arbeit bisher lediglich in drei kürzeren Zeitschriftenaufsätzen zum Gegenstand einer selbständigen Untersuchung gewählt.[1] Während der Verfasser des ersten Aufsatzes mit seiner Annahme, das Buch mit den sieben Siegeln sei mit dem in der Apk mehrfach erwähnten Buch des Lebens identisch, mit Recht keinen Anklang unter den neueren Exegeten finden konnte[2], gehen die Autoren der beiden anderen Aufsätze in erster Linie von der Frage nach der äußeren Gestalt des Buches aus und versuchen von daher Aufschluß über seine Bedeutung in der Apk zu gewinnen. Dieser methodische Ansatz ist jedoch meines Erachtens unzureichend, da er den weiteren Visionszusammenhang, in dem vom Buch mit den sieben Siegeln die Rede ist, nahezu vollständig übergeht.[3]

---

1) Vgl. Sattler, ZNW 20 (1921), 231ff; 21 (1922), 43ff; Staritz, ZNW 30 (1931), 157ff und Roller, ZNW 36 (1937), 98ff. - Bei dem Werk von Reisner, Das Buch mit den sieben Siegeln, 1949 handelt es sich nicht - wie man zunächst vermuten könnte - um eine Untersuchung zum vorliegenden Thema, sondern um einen Kommentar zur gesamten Apk!

2) Vgl. dazu unten, S.182f.

3) Dieser Einwand ist auch gegen die Arbeit von Déri, Die Vision über das Buch mit den sieben Siegeln, 1950 zu erheben, in der den Problemen des Buches breiter Raum gegeben wird. Déri bezieht darin zwar den Zusammenhang von Apk 5,1-5 in seine Analyse ein, verstellt sich durch diese willkürliche Abgrenzung jedoch den Blick auf den Kontext und muß daher schon von seinem Ansatz her zu einseitigen Ergebnissen kommen.

Als besonders vordringlich erwies sich daher die Aufgabe, die gesamte Vision von Apk 5, in der das Buch im Vordergrund des dargestellten Visionsgeschehens steht, einer kritischen Analyse zu unterziehen. Im Zusammenhang mit dieser Analyse, der der Dritte Teil der vorliegenden Arbeit gewidmet ist, ergab sich geradezu zwangsläufig die bestimmende Bedeutung, die dem Buch in dieser Vision beigemessen wird. Die Frage nach dem Inhalt des Buches und nach seiner Funktion für den eschatologischen Entwurf der Apk steht dann im Vordergrund der Untersuchungen des Vierten Teils. Beiden Teilen ist in einer vorläufigen Abgrenzung der Problematik im Ersten Teil eine Übersicht über die wichtigsten bisher vorliegenden Interpretationsversuche des Buches in der langen Auslegungsgeschichte der Apk vorangestellt, der sich dann im Zweiten Teil einige grundsätzliche Erwägungen zum umstrittenen Problem seiner äußeren Gestalt anschließen.

ERSTER TEIL

DAS VERSTÄNDNIS DES BUCHES VON DEN ANFÄNGEN DER APOKALYPSE-AUSLEGUNG BIS ZUR GEGENWART

Der folgende Abriß über die wichtigsten bisher vorliegenden Interpretationsversuche zum Buch mit den sieben Siegeln bleibt im wesentlichen auf eine deskriptive Darstellung beschränkt. Diese Begrenzung wird sich methodisch aus dem einfachen Grunde als zweckmäßig erweisen, da die kritische Auseinandersetzung mit den vorzutragenden Deutungsmöglichkeiten erst im Zusammenhang mit der Behandlung der betreffenden Sachfragen geführt werden kann. Außerdem sei hier bereits bemerkt, daß die folgende Übersicht lediglich eine - im ganzen repräsentative - Auswahl aus der fast unübersehbar großen Zahl von Kommentaren und Abhandlungen umfaßt, die sich mit der Auslegung der Apk beschäftigen.[1)] Im allgemeinen wurde daher weder Vollständigkeit bei der Aufzählung der einzelnen Autoren angestrebt, noch konnte ausführlicher auf ihre unterschiedlichen Ausgangspositionen eingegangen werden.
Die Zielsetzung dieser Übersicht besteht in erster Linie in einer Bestandsaufnahme der maßgebenden Interpretationsversuche und zugleich in einer Heranführung an die umstrittensten Fragen und Probleme, die sich beim Verständnis des Buches in der vorgegebenen Literatur abzeichnen.

---

1) Zur Auslegungsgeschichte vgl. die oben, S. 1 Anm.1 zusammengestellte Literaturauswahl.

I. Die Schriftsteller der alten Kirche

1. Irenäus

Die ältesten zusammenhängenden Ausführungen zur Apk sind uns in den Werken des Bischofs Irenäus von Lyon überliefert, der seiner Herkunft nach aus dem kleinasiatischen Raum stammt, in dem die Apk gegen Ende des 1.Jh. entstanden ist.[1] Im IV.Buch seines Hauptwerkes "Adversus Haereses", das nahezu ausschließlich der Auseinandersetzung mit gnostischen Anschauungen und Spekulationen gewidmet ist, finden sich - soweit ich sehe - auch die ersten bemerkenswerten Hinweise auf das Buch mit den sieben Siegeln.[2] Den Ausgangspunkt für seine Deutung, die in einem größeren nt.lichen Zitatenzusammenhang erscheint, bildet das Herrenwort von Mt 11,27: "Omnia mihi tradita sunt a Patre meo", das er sowohl mit Apk 3,7 als auch mit Apk 5,1ff in Verbindung bringt.[3] Da Christus alles vom Vater übergeben wurde, so kann nichts seiner Macht entzogen sein:

> "Et propter hoc idem est Judex viventium et mortuorum, habens clavem David: aperiet, et nemo claudet: claudet, et nemo aperiet." (Apk 3,7)[4]

Wie ihn der "Schlüssel Davids" als Richter über die Lebenden und die Toten auszeichnet, so empfängt er allein zum Zeichen seiner "omnium potestas" das Buch des Vaters, "ut, quemadmodum in caelis principatum habuit..., sic et in terra haberet principatum..., principatum autem habeat eorum quae sunt sub terra,...".[5]

---

1) Zum Verhältnis des Irenäus zur Apk vgl. Bousset, Offenbarung, 49f; Charles, Studies, 8f und Swete, Apocalypse, CCVIII.

2) Das Hauptwerk des Irenäus ist uns vollständig nur in einer lat. Übersetzung, die Bücher IV und V außerdem auch in einer armen. Übersetzung erhalten; mehrere Fragmente des griech. Originals liegen noch in den Werken des Hippolyt von Rom, Eusebius von Cäsarea und anderer Kirchenschriftsteller vor. Zur Textüberlieferung des IV.Buches, das im folgenden nach der kritischen Gesamtausgabe von Rousseau zitiert wird (SC 100), vgl. den Einleitungsband in dieser Ausgabe.

3) Vgl. Adversus Haereses IV, 20.2 (SC 100, 628).

4) Ebd.

5) IV, 20.2 (SC 100, 630).

Im Vorgriff auf das Verständnis des Buches in der späteren Zeit erweist sich diese, primär noch eschatologisch orientierte Deutung vor allem aus zwei Gründen als sehr aufschlußreich: einmal wegen der schon bei Irenäus vollzogenen Kombination von Apk 5,1ff mit Apk 3,7, die in den folgenden Jahrhunderten - freilich unter einem anderen Aspekt - mit einer erstaunlichen Konstanz wiederkehrt und zum anderen wegen der unter dem Leitwort von Mt 11,27 stehenden sachlichen Interpretation der beiden Apk-Stellen selbst. Nach der Auffassung des Irenäus dienen die dort genannten Attribute des erhöhten Christus der Umschreibung seiner überlegenen Macht und Würde: während der "Schlüssel Davids" seine Funktion als eschatologischer Richter unterstreicht, der über die Zugehörigkeit zur künftigen Heilswelt entscheidet, wird das Buch als Symbol für seine universale Herrschaft verstanden. Im Lichte der Aussagen von Mt 11,27 erhält das Visionsgeschehen von Apk 5 damit geradezu den Charakter einer Einsetzung des auferstandenen Christus zum souveränen eschatologischen Weltherrscher. Offenbar stoßen wir hier auf ein sehr frühes Zeugnis in der Auslegungsgeschichte der Apk, das mit der Intention ihres Verfassers noch weitgehend übereinstimmt. Diese Beobachtung spricht für die Annahme, daß die vorliegende Deutung auf jene ursprüngliche Betrachtungsweise der Apk zurückgeht, die um die Mitte des 2.Jh. im kleinasiatischen Raum herrschte.[1)]

Bei dem Schüler des Irenäus, bei Hippolyt von Rom, zeichnet sich freilich bereits ein grundlegender Wandel im Verständnis des Buches ab, dem für den weiteren Verlauf der Auslegungsgeschichte entscheidende Bedeutung beigemessen werden muß.

---

1) Den Nachweis für die Vertrautheit des Irenäus mit eschatologischen Vorstellungen und Überlieferungen, die zT noch bis in das nt.liche Zeitalter zurückreichen, hat Bousset in seiner Studie über den Antichristen erbracht (s.das Register aaO, 184).

2. Hippolyt von Rom

Von den zahlreichen Schriften und Fragmenten, in denen Hippolyt (gest. vor 238) einzelne Abschnitte der Apk eingehender behandelt[1], kommt für unseren Zusammenhang vor allem der Daniel-Kommentar in Betracht, der bereits unmittelbar zu Beginn des 3.Jh. entstanden ist.[2]
Im Zusammenhang mit der Auslegung von Dan 9,24 geht es ihm darin um den Nachweis, daß das at.liche Gesetz und die Worte der Propheten bis zum Kommen Christi versiegelt und dem Verständnis der Menschen verschlossen waren.[3] Während sie den ungläubigen Pharisäern trotz ihrer vermeintlichen Gesetzeskenntnis auch weiterhin verschlossen blieben, wurden sie den Glaubenden durch die Gnade des Herrn offenbar gemacht; denn er selbst war die " τελεία ἐφοδία " und - wie Hippolyt im Rückgriff auf Apk 3,7 bemerkt - die " κλεὶς ἡ ἐν Δαυίδ, ὃ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει."[4]
Der Gedanke, daß Christus allein den verborgenen Sinn des Alten Testaments enthüllt hat, kommt für ihn auch in dem Abschnitt von Apk 5,1-10 zum Ausdruck, den er hier in vollem Umfang zitiert und dann mit den Worten kommentiert:
" ἔλαβεν οὖν τὸ βιβλίον καὶ ἔλυσεν, ἵνα τὰ πάλαι περὶ αὐτοῦ ἀποκρύφως λαλούμενα νῦν μετὰ παρρησίας ἐπὶ τῶν σωμάτων κηρυχθῇ." [5]
Im Vergleich mit der Deutung des Buches durch Irenäus zeigt sich hier ein völlig neuer Ansatz zum Verständnis der Aussagen von Apk 3,7 und 5,1ff: wurde der "Schlüssel Davids" dort als Attribut des eschatologischen Richters

1) Vgl.die Übersicht von Bousset, Offenbarung, 50f.
2) Zum Dan-Kommentar, der im folgenden nach der Ausgabe von Bonwetsch, GCS 1.1, 1897 zitiert wird, vgl. die Monographie des Herausgebers, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede, 1897 sowie die Ausführungen von Bardenhewer, Geschichte 2,532ff.
3) Vgl. Εἰς τὸν Δανιήλ IV, 33.5 (GCS 1.1, 274) mit der Bezugnahme auf die Aussagen von Jes 29,11.
4) IV,34.1 (GCS 1.1, 274).
5) IV, 34.3 (GCS 1.1, 276.278).

verstanden, so wird Christus bei Hippolyt zum "Schlüssel aus (dem Geschlecht) David(s)", der dem Glauben die volle Erkenntnis des Alten Testaments erschlossen hat. Mit dieser Modifikation hängt es zusammen, daß auch die Aussagen von Apk 5,1ff unter einem neuen Aspekt gesehen werden: für Hippolyt ist das Buch nicht mehr ein Symbol für die uneingeschränkte eschatologische Vollmacht des Erhöhten, sondern er bezieht seinen Inhalt auf die in den at.lichen Schriften enthaltenen Weissagungen, die in der Person und im Werk Christi in Erfüllung gegangen sind. Für die weitere Auslegungsgeschichte des Buches sind damit grundlegend neue Maßstäbe gesetzt. Die volle Konsequenz aus der vorliegenden Deutung hat nach Hippolyt freilich erst der bedeutendste und zugleich umstrittenste Theologe seiner Zeit, der Begründer der christlichen Schule in Cäsarea, Origenes, gezogen.[1)]

3. Origenes

In den letzten Lebensjahren trug sich Origenes (gest.254) - wie er selbst in seinem Kommentar zum Matthäus-Evangelium bemerkt[2)] - mit dem Gedanken, einen ausführlichen Kommentar zur Apk zu schreiben. Alle Anzeichen deuten jedoch darauf hin, daß er diesen Plan nicht mehr verwirklicht hat.[3)] Dennoch läßt sich aus den wenigen zusammenhängenden Ausführungen zur Apk, die uns in seinen zum Teil nur fragmentarisch erhaltenen Schriften überliefert sind[4)], ein einigermaßen abgerundetes Bild von seinem Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln gewinnen.

---

1) In diesem Zusammenhang ist die frühe Datierung des Dan-Kommentars des Hippolyt zu beachten (s.oben, S.1o)!
2) Vgl. GCS 38,1o5.
3) Der Kommentar ist weder bei Eusebius von Cäsarea, noch bei Hieronymus bezeugt; auch in der Philokalia, einer Sammlung von Auszügen aus den Werken des Origenes, die im 4.Jh. von Basilius dem Großen und Gregor von Nazianz zusammengestellt wurden, sind keine Passagen daraus enthalten. - Zum sog. pseudoorigeneischen Scholien-Kommentar zur Apk vgl. unten, S. 14ff.
4) Vgl. dazu Bousset, Offenbarung, 52; Charles ,Studies, 11f und Strahtmann, NKZ 34 (1923), 228ff.

Charakteristisch dafür ist die Tatsache, daß sich seine Deutung vorwiegend in einer festen Kombinationsreihe bestimmter Schriftstellen bewegt. Wie bereits bei Hippolyt von Rom sind es vor allem die Aussagen von Jes 29,11 und Apk 3,7, die er in direktem Zusammenhang mit Apk 5,1ff interpretiert. Offenbar bilden diese Stellen auch für ihn die entscheidenden Orientierungspunkte seines Verständnisses des Buches. So greift er zB in einem Abschnitt aus den Ezechiel-Homilien, die leider nur noch unvollständig in der lat. Übersetzung des Hieronymus erhalten sind[1], auf Jes 29,11 zurück, um daran zu zeigen, daß der "sensus scripturarum" bis zum Kommen Christi verborgen war.[2] Dieser Gedanke kommt seiner Meinung nach noch deutlicher im Zusammenhang von Apk 5,2-5 zum Ausdruck, den er hier mit den Worten erläutert:

> "Et 'aperuit' (sc. librum), qui erat 'de tribu Iuda', et manifestavit, quae erant scripta. Quamdiu non venit Dominus meus, 'clausa' erat lex, 'clausus' sermo propheticus, velata 'lectio veteris testamenti' et 'usque ad hanc diem, quando legitur Moyses, velamentum in corde Iudaeorum positum est'."[3]

Die gleiche Deutung des Buches auf das vormals verschlossene Alte Testament vertritt er auch in einem Abschnitt aus den Homilien zum Exodus - Buch, von denen uns nur noch ein Teil in der lat.Übersetzung des Rufin erhalten ist. Im Rückgriff auf die Aussagen von Jes 29,11 und Apk 5,1ff betont er auch in diesem Zusammenhang, daß Christus allein für würdig erachtet wurde, den tieferen Sinn der versiegelten "divina volumina" zu offenbaren:

> "Unde ostenditur[4], non solum studium nobis adhibendum esse ad discendas litteras sacras, verum et supplicandum Domino et 'diebus ac noctibus' obsecrandum, ut veniat agnus 'ex tribu Iuda' et ipse accipiens 'librum signatum' dignetur aperire. Ipse est enim, qui 'scripturas adaperiens' accendit corda discipulorum, ita ut dicant:'nonne cor nostrum erat ardens intra nos, cum adaperiret nobis scripturas'?" [5]

---

1) Zur Überlieferung der im folgenden herangezogenen Werke des Origenes vgl. Bardenhewer, Geschichte 2,89ff; Koch, PW 18.1 (1942),1043ff und Altaner-Stuiber, Patrologie, 197ff.
2) In Ezechielem Homilia XIV. 2 (GCS 33, 452).
3) Ebd.
4) Der Rückverweis bezieht sich auf Jes 29,11.
5) In Exodum Homilia XII. 4 (GCS 29, 266).

Die beiden angeführten Zitate bewegen sich sachlich weitgehend noch auf der gleichen Ebene wie die Ausführungen des Hippolyt im Dan-Kommentar. An einer anderen Stelle in seinen Werken geht Origenes jedoch in einem entscheidenden Punkt über diesen Ansatz noch hinaus.
Im Proömium zum V.Buch seines ungewöhnlich umfangreichen Johannes-Kommentars, das nur noch in einem Auszug in der Philokalia erhalten ist, vertritt er die Auffassung, daß die gesamte, vom Geist Gottes inspirierte Schrift eine untrennbare Einheit bildet, die in einem Buch zusammengefaßt ist.[1] Um die Richtigkeit dieser Auffassung zu beweisen, die er mit großem Nachdruck gegenüber der Abwertung des Alten Testaments durch die Gnostiker verteidigt, stützt er sich in diesem Zusammenhang unter anderem auch auf die Aussagen von Apk 3,7 und 5,1ff. Auf die Frage nach der Bedeutung des Buches, das niemand zu öffnen vermag außer Christus, der den "Schlüssel Davids" besitzt, antwortet er hier mit der Feststellung:

" ἡ γὰρ πᾶσα γραφή ἐστιν ἡ δηλουμένη διὰ τῆς βίβλου, ..."[2]

Damit wird zum ersten Mal in der Geschichte der Auslegung der Apk der Gedanke deutlich ausgesprochen, daß das Buch die gesamte, Altes und Neues Testament umfassende Schrift darstellt. Die Angabe über die beiderseitige Beschreibung des Buches in Apk 5,1 erscheint ihm dabei besonders wichtig für das von ihm vertretene Auslegungsprinzip der Schrift:

" ἔμπροσθεν μὲν γεγραμμένη διὰ τὴν πρόχειρον αὐτῆς ἔκδοσιν, ὄπισθεν δὲ διὰ τὴν ἀνακεχωρημένην..."[3]

Diese Deutung der beiden Seiten des Buches auf den buchstäblichen und den verborgenen pneumatischen Sinn der Schrift hat - wie im folgenden noch zu zeigen sein wird -

---

1) Vgl. εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον V. 6 (GCS 10, 103).
2) Ebd.
3) Ebd. - Zu den hermeneutischen Grundsätzen des Origenes, die von der Unterscheidung eines zwei-bzw. dreifachen Schriftsinnes ausgehen, dem somatischen (buchstäblichen, historisch-grammatischen), dem psychischen (moralischen) und dem pneumatischen (allegorisch-mystischen) Sinn, vgl. Bardenhewer, Geschichte 2, 122ff; Ebeling, RGG, 3.Aufl. 3 (1959), 247f und Altaner-Stuiber, Patrologie, 205f (mit weiteren Literaturangaben).

deutliche Spuren bis tief in die mittelalterliche Apk-Auslegung hinein hinterlassen.
Eine wertvolle Ergänzung zu den angeführten Aussagen des Origenes zum Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln liefert ein anonymer Scholien-Kommentar zur Apk, in dem spezifisch origenistisches Gedankengut in bedeutendem Umfang verarbeitet wurde.

4. Der pseudoorigeneische Scholien-Kommentar

Im Jahre 1911 veröffentlichten die beiden Gelehrten C.Diobouniotis und A.Harnack eine Sammlung von 39 bzw. 40 Scholien unterschiedlicher Länge zu Apk 1,1-14,5 nach einer Pergamenthandschrift des Meteoron-Klosters aus dem 10.Jh., die Harnack mit Ausnahme der beiden letzten, dem Hauptwerk des Irenäus entnommenen Scholien noch unmittelbar auf den bedeutenden Theologen aus der alexandrinischen Schule zurückzuführen versuchte.[1] Die kritische Überprüfung dieser Auffassung, die schon kurze Zeit nach der Veröffentlichung des aufsehenerregenden Werkes einsetzte, führte jedoch zu dem Ergebnis, daß es sich bei dieser fragmentarischen Schrift nicht um einen einheitlichen Scholien-Kommentar des Origenes handeln kann, sondern daß es sich vielmehr um eine spätere Kompilation handeln muß, "die einzige uns bekannte Katene zur Apk und ein durchaus unebenbürtiges Gegenstück zu den sonstigen umfangreichen Katenenwerken der Byzantiner."[2] Die Analyse des sprachlichen

---

1) Vgl. die Überlegungen von Harnack, in: Diobouniotis-Harnack, Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apk, 45ff. - Die von beiden vorgelegte Ausgabe des Textes erweist sich jedoch als sehr mangelhaft; an vielen Stellen ist sie durch Verbesserungen, die Diekamp, ThRv 11 (1912), 54f; Klostermann, ThLZ 37 (1912), 74; Robinson, JThS 13 (1912), 295ff; Stählin, BPhW 32 (1912), 134ff; Turner, JThS 13 (1912), 386ff; 25 (1924), 1ff; Wohlenberg, ThLBl 33 (1912), 55f.u.a. vorgeschlagen haben, bereits völlig überholt.

2) Schmid, BZ 19 (1931), 230; vgl. auch die kritischen Stellungnahmen der in der vorangehenden Anm. genannten Autoren sowie Schermann, ThRv 11 (1912), 29 und Zahn, Offenbarung, 102f.

Charakters, der exegetischen Methode und der theologischen Grundpositionen, die in dieser Schrift vertreten werden, konnte die Hypothese Harnacks nur insofern bestätigen, als der anonyme Kompilator vorwiegend auf bislang noch völlig unbekannte Werke des Origenes zurückgegriffen haben muß.[1] Die späteren, etwa seit dem 6.Jh. in der griech. Auslegungstradition entstandenen Apk-Kommentare scheint er dagegen bewußt ignoriert zu haben.

Das kurze Scholion, das der Erklärung des Textes von Apk 1,1-5 gewidmet ist, enthält offenbar zwei verschiedene Ansätze zum Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln.[2] Das zentrale Stichwort der ersten Deutung bildet der für die Theologie des Origenes charakteristische Begriff der "Vorsehung" Gottes[3]:

"Λέξει τις περὶ τοῦ βιβλίου τούτου, ὡς εἴη ὁ πᾶς λόγος τῆς προνοίας, καθ' ὃν ἡ μρίβις θεοῦ σωθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἥδέα τε καὶ ἀγαθή[4]."[5]

Der Gedanke, daß das Buch als Symbol der göttlichen Vorsehung verstanden werden muß, nach der das eschatologische Gericht vollstreckt wird, bildet die Grundlage für die weiteren Ausführungen des anonymen Kompilators. In enger Anlehnung an Röm 11,33 kennzeichnet er seinen Inhalt hier mit den Worten:

"... ἀνεξεραύνητα τὰ μρίματα καὶ αἱ ὁδοὶ τοῦ θεοῦ, καθ' ἃς ἐπιπορευόμενος τοῖς ὅλοις μρίνει καὶ οἰκονομεῖ τὰ περὶ ἕκαστον, ..."[6]

Die beiderseitige Beschreibung des Buches versteht er dementsprechend als Zeichen dafür, daß das Buch nicht nur die

---

1) Vgl. dazu Diekamp, ThRv 11 (1912), 53; Stählin, BPhW 32 (1912), 140; Wohlenberg, ThLBl 33 (1912), 26ff; Schmid, BZ 19 (1931), 230 und Koch, PW 18.1 (1942), 1046.
2) Vgl. Scholion XXVII (Scholien-Kommentar, 33).
3) Vgl. die Bemerkungen von Harnack, Scholien-Kommentar, 58.
4) Für die im Text der Meteoron-Hs in einem Wort geschriebene Form "ηδεατεμαιηδη" schlägt Turner, JThS 13 (1912), 396 die Auflösung "ἥδε ἄτε καὶ ἡδή" vor, die mir jedoch weniger überzeugend zu sein scheint als die oben angegebene Variante (vgl.bes. Z.9).
5) Scholion XXVII (Scholien-Kommentar, 33).
6) Ebd.

sinnlich wahrnehmbaren Dinge umfaßt, sondern auch die geistigen:

"καὶ ἐπεὶ τὸ βιβλίον οὐ μόνον τὰ περὶ τῶν αἰσθητῶν περιέχει πραγμάτων, ἀλλὰ καὶ νοητῶν, ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν γεγραμμένον ἐστίν, ..."[1]

Neben dem Begriff der "Vorsehung" Gottes werden damit zwei weitere zentrale Stichworte der Theologie des Origenes genannt: das Gegensatzpaar von "αἰσθητά" und "νοητὰ πράγματα".[2] Dieser Befund deutet darauf hin, daß das vorliegende Verständnis des Buches - zumindest in seinem Grundansatz - auf ein sonst nicht mehr erhaltenes Werk des Origenes zurückgehen dürfte.

Mit einem höheren Grad an Wahrscheinlichkeit läßt sich diese Frage bei der zweiten, am Schluß des Scholion enthaltenen Deutung des Buches beantworten. Hier wird es wie in den bereits zitierten Schriften des Origenes mit dem Alten Testament identifiziert, das erst nach der Auferstehung des Herrn offenbar wurde:

"ἐπεὶ πρὸ τῆς[3] ἐπιδημίας πολλὴν ἀσάφειαν εἶχεν ἡ προτέρα διαθήκη, ἐν σφραγῖσιν ἑπτὰ ἐσφράγιστο τὰ γεγραμμένα· οὕτω δὲ σαφῆ γέγονεν μετὰ τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου, ..."[4]

Die sachlichen Übereinstimmungen mit den entsprechenden Aussagen in den echten Werken des Origenes liegen auf der Hand; sie werden durch den Umstand noch bedeutend verstärkt, daß am Schluß des Scholion dieselbe Verbindung von Apk 5,1ff mit Lk 24,32 vorliegt wie in dem bereits zitierten Abschnitt aus der XII. Homilie zum Exodus-Buch.[5] Die angeführten Indizien legen den Schluß nahe, daß auch diese Deutung

---

1) Ebd.
2) Vgl. Harnack, Scholien-Kommentar, 58.
3) Textkorrektur für das handschriftlich überlieferte πρώτης mit Klostermann, ThLZ 37 (1912), 74; Turner, JThS 13 (1912), 397 und Wohlenberg, ThLBl 33 (1912), 55f; gegen Diobouniotis-Harnack, Scholien-Kommentar, 33.
4) Scholion XXVII (Scholien-Kommentar, 33).
5) S.oben, S. 12.

einem sonst nicht mehr erhaltenen Werk des Origenes entnommen wurde.[1]
In wie starkem Maße dieses Verständnis des Buches in der folgenden Zeit sowohl in der griech. als auch in der lat. Auslegungstradition nachgewirkt hat, läßt sich noch an einigen repräsentativen Vertretern beider Richtungen verdeutlichen.

. Eusebius von Cäsarea

Im VIII. Buch seiner apologetischen Schrift "Εὐαγγελικὴ Ἀπόδειξις"[2] knüpft der bekannte Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea (gest. 339) weitgehend an das Verständnis des Buches an, wie es zunächst von Hippolyt von Rom und dann auch von Origenes entwickelt wurde. Wie seine beiden Vorgänger in der griech. Auslegungstradition betont auch er, daß Christus nicht gekommen sei, um die Gesichte der Propheten zu versiegeln, sondern um das vormals Versiegelte zu enthüllen und seinen Jüngern den "νοῦς τῶν θείων γραμμάτων" zu erschließen.[3] Zur Veranschaulichung dieses Gedankens greift er dabei unter anderem auch auf die Aussagen von Jes 29,11 und Apk 5,1ff zurück, indem er die Lösung der Siegel des Buches auf die Enthüllung der "κλεῖς τῶν προφητῶν" bezieht.[4] Die traditionelle Deutung des Buches auf das Alte Testament bzw. auf die in den prophetischen Schriften enthaltenen Weissagungen hat in der griech. Auslegungstradition des 4.Jh. damit selbst noch in jenen Kreisen Aufnahme und

---

1) Für den origenistischen Ursprung dieser Deutung spricht auch die in Scholion XX (Scholien-Kommentar, 29) enthaltene Auslegung von Apk 3,7: der "Schlüssel Davids" wird dort wie in den echten Werken des Origenes als Symbol für die Vollmacht Christi verstanden, die bis zu seiner Ankunft verschlossenen Schriften zu enthüllen.
2) Zur Überlieferung des Werkes, von dem nur die ersten zehn Bücher und ein Fragment aus dem XV.Buch erhalten sind, vgl. die Einleitung von Heikel in seiner Ausgabe des Textes, GCS 23, 1913, IXff sowie die Ausführungen von Bardenhewer, Geschichte 3, 244ff und Altaner-Stuiber, Patrologie, 221.
3) Vgl. Εὐαγγελικὴ Ἀπόδειξις VIII.2.30 (GCS 23,372).
4) aaO, VIII.2.31f (GCS 23,372).

Anerkennung gefunden, die der Zuordnung der Apk zu den sog. Homologoumena mit äußerst kritischen Vorbehalten gegenüberstanden.[1)]

6. Hilarius von Poitiers

In der frühen lat. Auslegungstradition hat die Deutung des Buches auf das Alte Testament in der Psalmen-Erklärung des gallischen Bischofs Hilarius von Poitiers (gest.367) deutliche Spuren hinterlassen.[2)] In der Vorrede zu seinem Werk, das bereits unter dem Eindruck der Auslegungsmethode des Origenes entstanden ist[3)], weist er im Anschluß an Jes 29,11 darauf hin, daß alle Weissagungen der Schrift "ad mundialem sensum et prudentiam saeculi clausae atque obsignatae (sunt)."[4)] Der Schlüssel zu ihrem Verständnis - und damit auch zu dem der Psalmen - befindet sich allein in der Hand Christi:

> "Clauem igitur Dauid habet, quia ipse haec septem quaedam signacula, quae de corporalitate eius et passione et morte et resurrectione et gloria et regno et iudicio Dauid de eo in psalmis prophetat, absoluit, aperiens, quod nemo claudet, et claudens, quod nemo aperiet;... nullus enim nisi ille, in quo haec prophetata sunt et expleta, clauem intellegentiae huius impertiet."[5)]

Diesen Gedanken findet Hilarius auch in dem Abschnitt von Apk 5,1-5 zum Ausdruck gebracht, den er im Blick auf das beiderseitig beschriebene Buch mit den Worten kommentiert:

> "Liber iste et praeterita et futura in his, quae intro et foris scripta erant, continens a nemine dignus est aperiri; ... sed uicit leo de tribu Iuda et radix Dauid, librum et signacula eius aperire: quia solus septem illa, ..., signacula, quibus liber clausus est, per sacramentum corporationis suae et diuinitatis absoluit." [6)]

Die Verbindung der Schriftstellen von Jes 29,11; Apk 3,7 und 5,1ff sowie ihre inhaltliche Auslegung läßt klar erkennen, daß Hilarius im vorliegenden Zusammenhang von der frühen griech. Auslegungstradition beeinflußt ist, die er jedoch

---

1) Zur schwankenden Haltung des Eusebius in der Frage der kanonischen Geltung der Apk vgl. Bousset, Offenbarung, 28; Charles, Revelation 1,CI; Wikenhauser, Offenbarung, 24 und Kümmel, Einleitung, 365.
2) Zur Überlieferung des Werkes, das im folgenden nach der Ausgabe von Zingerle, CSEL 22, 1891 zitiert wird, vgl. die Praefatio des Herausgebers, aaO, VIIff.
3) Vgl. dazu Bardenhewer, Geschichte 3,372ff.
4) Tractatus super Psalmos, instructio 5 (CSEL 22,6).
5) Instructio 6 (CSEL 22,7). 6) Instructio 6 (CSEL 22,8).

um einen bemerkenswerten Aspekt bereichert: die Siegel des Buches bezieht er in seinem Werk meines Wissens zum ersten Mal in der Auslegungsgeschichte der Apk auf die einzelnen "sacramenta" Christi.[1] In der späteren Zeit kehrt diese Deutung vor allem in der spiritualistischen Auslegungstradition in mannigfachen Abwandlungen wieder.

7. Hieronymus

Eine vorläufige Zusammenfassung haben die bisher vorgetragenen Aussagen zum Verständnis des Buches in den großangelegten Kommentaren des Hieronymus (gest. 420) zu den at.lichen Prophetenbüchern gefunden, "die an Kenntnis der älteren exegetischen Literatur und an historisch-archäologischem Wissen für ihre Zeit einzig dastehen."[2] Von diesen Werken, die etwa seit dem Jahre 395 in kontinuierlicher Folge geschrieben wurden, sind für unseren Zusammenhang vor allem einige Bemerkungen in den Kommentaren zu Jesaja, Ezechiel und Jeremia von Interesse.[3]
An das Verständnis des Buches, wie es von Origenes im V.Buch seines Johannes-Kommentars entwickelt wurde[4], knüpft Hieronymus bei der Auslegung von Jes 29,9-12 weitgehend an. In diesem Zusammenhang betont er, daß das Buch keineswegs auf das Alte Testament allein oder gar nur auf die Psalmen zu beziehen sei, sondern vielmehr auf die gesamte Schrift:

> "Leo autem de tribu Iuda Dominus Iesus Christus est, qui soluit signacula libri, non proprie unius, ut multi putant, psalmorum Dauid, sed omnium scripturarum, quae uno scriptae sunt Spiritu sancto; et propterea unus liber appellantur." [5]

---

1) Der Begriff "sacramentum" wird dabei noch nicht im Sinne einer ausgeprägten "Sakramentstheologie" verwendet, sondern er dient als Wiedergabe des griech. Begriffes μυστήριον primär der Umschreibung des "geheimnisvollen" Weges Christi von seiner Menschwerdung bis zum Vollzug des eschatologischen Gerichtes.
2) Altaner-Stuiber, Patrologie, 399.
3) Zur Überlieferung der drei genannten Kommentare, die im folgenden nach den Ausgaben von Adriaen, Glorie und Reiter in der Reihe CChr SL 73,75 und 74 zitiert werden, vgl. die Einleitungen der Herausgeber.
4) S. oben, S. 13f.
5) In Esaiam, zu Jes 29,11 (CChr SL 73, 374).

In entsprechendem Sinn, wie Origenes an der betreffenden Stelle die beiderseitige Beschreibung des Buches auf den zweifachen Schriftsinn bezieht, heißt es auch bei Hieronymus:

> "De quo (sc.libro) Hiezechiel mystico sermone testatur, quod scriptus fuerit intus et foris; in sensu et in littera." [1]

Dieselbe Deutung vertritt er auch in seinem Ezechiel-Kommentar bei der Auslegung von Ez 2,10:

> "Sciptusque erat (sc.liber) ante et retro, de futuris et de praeteritis; uel certe foris in historiae littera, intus in intelligentia spiritali..." [2]

Wesentlich neue Akzente setzt er auch in seinem letzten Kommentar, dem unvollendet gebliebenen Jeremia-Kommentar nicht. Bemerkenswert ist darin lediglich die prägnante Form, in der das Zusammenspiel der drei, für die frühe Phase der Auslegungsgeschichte der Apk charakteristischen Stellen von Apk 3,7; Jes 29,11 und Apk 5,1ff zum Ausdruck kommt:

> "Inuocantes igitur dominum saluatorem, qui habet clauem Dauid, ... qui signatum quoque Isaiae librum et omnium prophetarum aperuit et adorauerunt uiginti quattuor seniores..., quod solus potuerit diuina reserare mysteria." [3]

Die Ausführungen des Hieronymus reduzieren sich damit im wesentlichen auf eine sinngemäße Wiedergabe der Gedanken des Origenes, dem er sich in der spiritualistischen Deutung des Buches auf die Schrift ohne Bedenken anschließt.

---

1) Ebd.
2) In Hiezechielem, zu Ez 2,10 (CChr SL 75,31).
3) In Hieremiam, zu Jer 31,38-40 (CChr SL 74,324). - Der vorletzte Teil des Zitates bezieht sich auf die Proskynese der 24 Ältesten vor dem Lamm, die in Apk 5,8ff geschildert wird.

J. Prudentius

Am Schluß dieses Abschnittes verdient eine interessante Deutung des Buches noch kurz erwähnt zu werden, die sich ganz außerhalb des bisher erörterten Traditionszusammenhanges bewegt. Dabei handelt es sich um einen Abschnitt aus dem "Liber Cathemerinon" des bekannten spanischen Dichters Aurelius Prudentius Clemens (gest. nach 405), den er um die Jahde vom 4. zum 5. Jh. geschrieben hat.[1] Im VI.Hymnus formuliert er darin die auf den Visionszusammenhang von Apk 5 bezogenen Verse:

"Euangelista summi
fidissimus magistri,
signata quae latebant,
nebulis amdet remotis:

Ipsum tonantis agnum
de caede purpurantem,
qui conscium futuri
librum resignat unus." [2]

Die Frage, von wem Prudentius dieses Verständnis des Buches als Buch der Zukunft übernommen hat, kann kaum noch mit Sicherheit beantwortet werden. In den Werken der beiden bedeutendsten Schriftsteller der frühen afrikanischen Kirche, Tertullian und Cyprian, die auf ihn einen starken Einfluß ausgeübt haben, läßt es sich jedenfalls meines Wissens noch nicht nachweisen.

K. Der Apokalypse-Kommentar des Viktorin von Pettau

Den ersten zusammenhängenden Kommentar zur Apk, der uns erhalten ist, verfaßte gegen Ende des 3.Jh. der Bischof Viktorin von Pettau, der im Jahre 304 bei der großen diokletianischen Christenverfolgung ums Leben gekommen ist.[3] Mit diesem

---

1) Zum Inhalt und zur Entstehungszeit des insgesamt 12 Hymnen umfassenden Werkes, das im folgenden nach der Ausgabe von Bergman, CSEL 61, 1926 zitiert wird, vgl. die Ausführungen von Kurfeß, PW 2.R. 22.2 (1957), 1043ff.

2) Liber Cathemerinon VI. 77-84 (CSEL 61, 35).

3) Über das Leben und die schriftstellerische Tätigkeit des Viktorin sind wir nur unzureichend durch einige Angaben in den Werken des Hieronymus unterrichtet; vgl. dazu die Prolegomena vor Haußleiter in seiner Ausgabe des Kommentars in: CSEL 49, VIIff sowie Bardenhewer, Geschichte 2,593ff und Altaner-Stuiber, Patrologie, 182f.

Werk, das als einziges von seinen zahlreichen exegetischen Schriften überliefert ist, erschloß er der lat. Kirche die frühe Tradition der griech. Schriftauslegung, mit der er zweifellos gut vertraut war.[1] Obwohl sein Kommentar durch Hieronymus einer zum Teil tiefgreifenden sprachlich-stilistischen und gedanklichen Überarbeitung unterzogen wurde, erweist er sich nicht zuletzt deswegen als ein besonders bemerkenswertes Dokument in der Auslegungsgeschichte der Apk, da er "noch reichliche Spuren einer alten Tradition und eines richtigen Verständnisses der Apk (zeigt)."[2] Bis zu einem gewissen Grad trifft diese Feststellung auch für die Deutung des Buches mit den sieben Siegeln zu, das er bei der Auslegung von Apk 5,1 mit den Worten umschreibt:

"Uetus testamentum significatur, quod est datum in manu domini nostri, qui accepit a patre iudicium."[3]

In dieser knappen Bemerkung sind offenbar zwei unterschiedliche Ansätze verarbeitet: einmal handelt es sich um die Übernahme der in der frühen griech. Auslegungstradition vorgegebenen Deutung des Buches auf das Alte Testament, die im folgenden Teil seiner Ausführungen eine interessante Neuakzentuierung erfährt und zum anderen ist es die im abschließenden Relativsatz angedeutete Verbindung des Buches mit dem endzeitlichen Gericht.[4] Die Intention dieser zweiten Deutung geht auf eine, im ganzen primär noch eschatologisch orientierte Betrachtungsweise der Apk zurück, wie

---

1) Neben Papias und Irenäus sind es vor allem die Werke des Hippolyt und des Origenes, aus denen er Anleihen größeren Umfangs gemacht hat; vgl. dazu Haußleiter, CSEL 49,VIIIf und den Index der Kirchenschriftsteller aaO, 158ff.

2) Bousset, Offenbarung, 55. - Zum Charakter des Kommentars, der noch an der chiliastischen Auslegung der Apk festhält sowie zu den Grundtendenzen der Bearbeitung des Hieronymus vgl. die Untersuchungen von Haußleiter, ZWL 7 (1886),241ff; ders., Beiträge, 12ff; ders., RE, 3.Aufl., 20 (1908),616ff; ders., CSEL 49, XXXVIff; Bardenhewer, Geschichte 2,596f; Charles, Studies, 10f; Swete, Apocalypse, CCI; Zahn,Offenbarung, 103f und Schuster, FW 2.R. 8.2 (1958), 2082ff.

3) Commentarius, zu Apk 5,1 (CSEL 49,60).

4) Das Perfekt "accepit" dürfte - wie der unmittelbar vorangehende Relativsatz zeigt - bereits im Vorgriff auf die Übernahme des Buches durch das Lamm in Apk 5,7 formuliert sein.

sie in entsprechender - und sicherlich ursprünglicherer - Form bereits bei Irenäus von Lyon vorliegt.[1] Wie das Buch dort als Attribut des eschatologischen Weltherrschers verstanden wird, der zugleich der "Judex viventium et mortuorum" ist, so erscheint es in der knappen Bemerkung des Viktorin-Kommentars als Zeichen für die dem Erhöhten verliehene Vollmacht, das richterliche Urteil Gottes an der Welt zu vollstrecken. Beide Deutungen spiegeln zweifellos ein frühes Stadium der Auslegungsgeschichte der Apk wider und heben sich dadurch besonders klar von dem traditionellen Verständnis des Buches ab.

Daß dieses Verständnis im Apk-Kommentar des Viktorin ebenfalls aufgenommen wird, erklärt sich unschwer aus seiner engen Bindung an die griech. Schriftauslegung der ersten zwei Jahrhunderte. Gleichwohl ist es auffallend, daß er bei der Einzelauslegung seine eigenen Wege geht. Er vergleicht das Buch mit einer Testamentsurkunde, die nach den profanen Rechtsgepflogenheiten bis zum Tode des Testators verschlossen und versiegelt bleiben muß:

> "Nulla lex testamentum dicitur nec testamentum aliud nominatur, nisi quod faciunt morituri; et quodcumque intrinsecus testati sunt, signata sunt usque ad diem mortis testatoris." [2]

So war seiner Ansicht nach auch das Alte Testament, dessen Testator niemand anderes als Christus selbst ist, bis zu seinem Tode verschlossen; da er den Tod jedoch überwunden hat, wurde er allein von Gott zum rechtmäßigen Erben eingesetzt:

> "Et quia ipse erat testator et mortem deuicerat, ipsum erat iustum constitui heredem <a> deo, ut possideret et substantiam morientis, id est membra humana." [3]

Daher konnte auch das Alte Testament, dessen Weissagungen in seinem Opfertod und in seiner Auferstehung in Erfüllung gegangen sind, von niemand anderem als von ihm geöffnet werden:

---

1) S. dazu oben, S.8f.
2) Commentarius, zu Apk 5,5 (CSEL 49,64). - Hieronymus korrigiert diese hybride Satzkonstruktion:"...; et quodcumque intrinsecus testamenti est, signatum est usque ad diem mortis testatoris" (CSEL 49, 65).
3) Commentarius, zu Apk 5,6 (CSEL 49, 62).

"Sed quia mortem deuicit et praeuenit carnificis officium, q u a s i o c c i s u s est dictus. ideo merito modo resignatur (sc.testamentum) per agnum occisum, qui tamquam leo confregit mortem et quae de se praenuntiata fuerant repleuit..." 1)

Durchaus konsequent im Sinne dieser Deutung interpretiert Viktorin dann die Lösung der Siegel des Buches in Apk 6,1ff als Enthüllung der im Alten Testament enthaltenen Weissagungen über das zukünftige eschatologische Geschehen:

"Resignatio sigillorum, ..., apertio est ueteris testamenti praedicatorum et praenuntiatio in nouissimo tempore futurorum2); quae licet scriptura prophetica per singula sigilla dicat, omnibus tamen simul apertis sigillis ordinem suum habet praedicatio." 3)

Der Anstoß zu diesem Verständnis des Buches ging zweifellos von den angeführten Werken des Hippolyt und Origenes aus; dennoch zeigt die Grundkonzeption des Viktorin ein unverkennbar eigenständiges Gepräge. Eine gewisse Originalität und eine erstaunliche Geschlossenheit in der Gedankenführung wird man ihm kaum absprechen können.
Schon knapp ein Jahrhundert später wurde seine Deutung in der lat. Auslegungstradition jedoch durch einen Kommentar weitgehend verdrängt, der bis spät ins Mittelalter hinein außerordentlich stark nachgewirkt hat, und zwar durch den Apk-Kommentar des afrikanischen Donatisten Ticonius.

III. Die frühe Phase der Ticonius-Tradition

1. Ticonius

Ein entscheidender Wendepunkt in der Auslegungsgeschichte der Apk ist gegen Ende des 4.Jh. mit dem einflußreichen Kommentar des donatistischen Häretikers Ticonius[4] erreicht,

---

1) Commentarius, zu Apk 5,6 (CSEL 49, 64).
2) Die schwierige Satzkonstruktion wird von Hieronymus durch die Umstellung der Konjunktion "et" korrigiert:"..., apertio est ueteris testamenti et praedicatorum praenuntiatio..." (CSEL 49,67).
3) Commentarius, zu Apk 6,1 (CSEL 49,66.68).
4) Zur uneinheitlich überlieferten Schreibweise des Namen, die zwischen den vier verschiedenen Formen Ticonius (so nach den ältesten Hss), Tichonius, Tyconius und schließlich Tychonius schwankt, vgl. Haußleiter, RE, 3.Aufl., 20 (1908), 851 und Dinkler, PW 2.R. 6 (1937), 849.

der den Kommentar des Viktorin von Pettau an Ausstrahlungskraft bei weitem übertrifft.[1] Seine überragende Bedeutung verdankt dieser Kommentar vor allem zwei Besonderheiten: einmal seiner konsequenten spiritualistischen Auslegungsmethode, die die lat. Exegese nahezu ein Jahrtausend fast vollständig beherrschte und zum anderen dem scharfen Bruch mit der chiliastischen Auslegung der Apk, wie sie uns noch in der unrezensierten Fassung des Viktorin-Kommentars entgegentritt.[2]

Leider ist uns der Kommentar des Ticonius in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr erhalten.[3] Für seine Rekonstruktion sind wir auf einige überarbeitete Fragmente daraus zu Apk 2,18-4,1 und 7,16-12,6 in einer Turiner Handschrift aus dem 13.Jh.[4] sowie auf die Werke späterer Kommentatoren angewiesen, die ihn als Grundlage für ihre eigene Auslegung der Apk benutzt haben.[5] Als zuverlässige Quellen

---

1) Zum Grundcharakter des Kommentars, der um das Jahr 380 anzusetzen sein dürfte, sowie zu den theologischen Positionen des Ticonius vgl. die Untersuchungen von Haußleiter, ZWL 7 (1886), 239ff; ders., RE, 3.Aufl. 20 (1908), 853ff; Hahn, Tyconius-Studien, 1ff; Bousset, Offenbarung, 56ff; Bardenhewer, Geschichte 3,496f; Charles, Studies, 12f; Swete, Apocalypse, CCLf; Zahn, Offenbarung, 104f; Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie, 10f; Dinkler, PW 2.R.6 (1937), 852ff und van der Lof, ZNW 57 (1966), 260ff.

2) Beide Aspekte faßt der bekannte Presbyter Gennadius von Marseille in seinem Werk über die älteren Kirchenschriftsteller in den prägnanten Worten zusammen:"Exposuit (sc. Ticonius) et Apocalypsin Iohannes ex integro, nihil in ea carnale, sed totum intelligens spiritale. Mille quoque annorum regni in terra iustorum post resurrectionem futuri suspicionem tulit." (De viris illustribus, Kap.18; TU 14.1, 68).

3) Nach den Angaben von Haußleiter, RE, 3.Aufl. 20 (1908), 853 war er bis zum 9.Jh. noch in der Klosterbibliothek von St.Gallen verzeichnet; seither ist er jedoch spurlos verschwunden.

4) Eine kritische Gesamtausgabe des Textes dieser Fragmente, die für unseren Zusammenhang wegen der Textlücke zwischen Apk 4,2 und 7,15 nur von sekundärer Bedeutung sind, hat Lo Bue, The Turin fragments of Tyconius' commentary on Revelation, 1963 vorgelegt; zur Bedeutung dieser Fragmente für die Rekonstruktion des Ticonius-Kommentars vgl. Hahn, Tyconius-Studien, 14ff; Bousset, Offenbarung, 56f; Vogels, Untersuchungen, 57ff und Lo Bue, The Turin fragments, 19ff.

5) Den Weg zur Wiederherstellung des Ticonius-Kommentars haben vor allem Haußleiter, ZWL 7 (1886), 240ff; ders., RE, 3.Aufl. 20 (1908), 853ff; Hahn, Tyconius-Studien, 7ff und Bousset, Offenbarung, 56ff aufgezeigt; auf ihren Überlegungen bauen die Arbeiten späterer Forscher weitgehend auf.

kommen dabei die sog. pseudoaugustinischen Homilien und die Apk-Kommentare des Primasius, Beda Venerabilis, Ambrosius Ansbertus und besonders der Kommentar des spanischen Presbyters Beatus von Liebana in Betracht.[1] Ein kritischer Vergleich dieser Werke bildet die Voraussetzung dafür, einen großen Teil des verlorengegangenen Ticonius-Kommentars mit mehr oder minder großer Sicherheit wiederherzustellen.[2] Dabei ist jedoch zu beachten, daß in den meisten Werken neben dem Kommentar des Ticonius auch der - von Hieronymus rezensierte - Viktorin-Kommentar benutzt wird. Wo sich daher Einflüsse aus diesem Kommentar nachweisen lassen, sind sie von vornherein auszuscheiden. Die Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen Kommentatoren werden daher genau zu überprüfen sein, wenn im folgenden der Versuch unternommen wird, das Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln zu ermitteln, das am Ausgangspunkt der gesamten Ticonius-Tradition steht.

2. Die pseudoaugustinischen Homilien

Von den angeführten Hauptzeugen, die für die Rekonstruktion des Apk-Kommentars des Ticonius in Betracht kommen, sind zunächst die sog. pseudoaugustinischen Homilien zu berücksichtigen.[3] Diese rätselhafte Schrift, die durch die stereotyp wiederkehrende Anredeform "fratres charissimi"[4] den Eindruck einer Sammlung von 19 Homilien erweckt, stellt in Wirklichkeit eine fortlaufende Auslegung der Apk dar, die jedoch im Aufbau durch zahlreiche Wiederholungen und Überschneidungen bestimmter Textabschnitte in Unordnung geraten

---

1) Zu allen genannten Werken vgl. die folgenden Ausführungen.
2) Wertvoll für die Bestimmung des echten Gedankengutes des Ticonius ist auch seine Anweisung zur Hermeneutik der biblischen Schriften, der "Liber regularum", ed. Burkitt, TSt 3.1, 1894.
3) Das Werk, das in einem Anhang zu den exegetischen Schriften Augustins in: MPL 35, 2417ff veröffentlicht wurde, geht entweder auf den schon genannten Presbyter Gennadius von Marseille, oder aber - wahrscheinlicher - auf den Bischof Caesarius von Arles zurück; zum Problem der Autorschaft vgl. die Überlegungen von Bardenhewer, Geschichte 4,597f auf der einen und Morin, RBén 45 (1933), 48ff auf der anderen Seite.
4) Vgl. zB den Anfang der Homilien I, II, III, VII und IX (MPL 35, 2417.2418.2421.2429.2433).

ist. Inhaltlich handelt es sich im wesentlichen um eine reine Kompilation der Ausführungen des Viktorin von Pettau und des Ticonius, zu denen bei der Auslegung von Apk 20 der Einfluß Augustins hinzukommt.[1] Die Ausführungen der beiden Apk-Kommentatoren werden dabei im allgemeinen nahezu wortgetreu übernommen, wenngleich in den meisten Fällen in einer stark gekürzten Form. Durch diese eklektische Verfahrensweise verdienen die Homilien besondere Beachtung für die Rekonstruktion des ursprünglichen Ticonius-Kommentars.

Der kompilative Charakter dieser Schrift kommt bei der Auslegung von Apk 5,1 darin deutlich zum Ausdruck daß in diesem Zusammenhang zwei Auffassungen unausgeglichen nebeneinander gestellt werden: während am Schluß der Ausführungen der Viktorin-Kommentar mit seiner Deutung des Buches auf das Alte Testament zugrundegelegt wird[2], enthalten die ersten Sätze eine davon abweichende Interpretation:

> "Et vidi... librum scriptum intus et foris: utrumque Testamentum intellige; a foris Vetus, ab intus Novum quod intra Vetus latebat. Signatum, inquit, sigillis septem: id est, omnium mysteriorum plenitudine obscuratum, quod usque ad passionem et resurrectionem Christi mansit signatum." [3]

Nach dieser Deutung wird das Buch also nicht mehr nur auf das Alte Testament allein bezogen, sondern wie bereits bei Origenes und Hieronymus auf beide Testamente. Die Annahme, daß dieses Verständnis zumindest in seiner ganzen Intention noch unmittelbar auf den Apk-Kommentar des Ticonius zurückgeht, ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit aus der Tatsache, daß es bei den späteren Kommentatoren der Ticonius-Tradition in der gleichen bzw. in einer nur unwesentlich abgewandelten Form wiederkehrt.

---

1) Vgl. dazu die Beobachtungen von Hahn, Tyconius-Studien, 8f; Bousset, Offenbarung, 67; Vogels, Untersuchungen, 56f. 62ff und Morin, RBén 45 (1933), 46ff.
2) Vgl. Hom. IV (MPL 35, 2423) mit Viktorin, Commentarius, zu Apk 5,5f (CSEL 49, 64).
3) Hom. IV (MPL 35, 2423).

3. Primasius

Im Prolog zu seinem Apk-Kommentar, der um die Mitte des 6.Jh. verfaßt wurde, bekennt der nordafrikanische Bischof Primasius von Hadrumetum (gest. bald nach 552), daß er dem Ticonius manches entlehnt, sich dabei jedoch durchaus kritisch und distanziert zu seinen donatistischen Auffassungen verhalten habe[1]:

> "...a Ticonio Donatista quondam certa, quae sano congruunt sensui, defloravi, et ex eis quae eligenda fuerant, exundantia reprimens, importuna resecans, et impolita componens, catholico moderamine temperavi." [2]

Die Grundtendenz seiner Bearbeitung des Ticonius-Kommentars zeigt sich dementsprechend in erster Linie darin, daß er die vorwiegend noch auf den Konflikt der donatistischen Kirche mit der verweltlichten katholischen Kirche ausgerichtete Auslegung des Ticonius beseitigt und die Apk ohne erkennbare Beziehungen zu bestimmten historischen Vorgängen interpretiert hat.

Aufschlußreich für die Frage nach dem Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln im Apk-Kommentar des Ticonius ist die Beobachtung, daß die in den pseudoaugustinischen Homilien enthaltenen Ausführungen nahezu wörtlich mit den entsprechenden Passagen im Primasius-Kommentar übereinstimmen.[3] Dieser

---

1) Zum Leben des Primasius und zum Grundcharakter seines Apk-Kommentars vgl. die Ausführungen von Haußleiter, Die lateinische Apokalypse, 1ff; ders., RE, 3.Aufl. 16 (1905), 55ff; Hahn, Tyconius-Studien, 3.8; Bousset, Offenbarung, 65f; Vogels, Untersuchungen, 67ff; Swete, Apocalypse, CCLI und Bardenhewer, Geschichte 5, 332f.

2) Commentaria, Prologus (MPL 68, 793).

3) Vgl. dazu folgende Synopse:

Homilien (MPL 35, 2423):	Primasius (MPL 68,820f):
"...librum scriptum	"Librum scriptum
intus et foris:	intus et foris,
utrumque Testamentum	utrumque Testamentum.
intellige;	
a foris Vetus,	A foris, Vetus
	quod videbatur;
ab intus Novum	ab intus, Novum
quod intra Vetus	quod intra Vetus
latebat.	latebat....
Signatum, inquit,	Signatum
sigillis septem:	signis septem,
id est,	
omnium mysteriorum	multifaria mysteriorum
	latitantium (!)
plenitudine obscuratum,...".	plenitudine tectum,...".

- Einflüsse aus dem Viktorin-Kommentar, wie sie sich in diesem Zusammenhang in den Homilien beobachten lassen, liegen bei Primasius nicht vor.

bemerkenswerte Tatbestand kann kaum zufällig sein; er läßt sich nur von der Voraussetzung aus erklären, daß in beiden Werken eine gemeinsame literarische Vorlage benutzt wird, der Apk-Kommentar des Ticonius.

Im Vergleich mit den Homilien zeichnet sich der Kommentar des Primasius jedoch durch seine weitaus detailliertere Darstellung aus, die - wenn auch nicht im Wortlaut, so doch zumindest in ihrem ganzen Tenor - ebenfalls noch auf den Ticonius-Kommentar zurückzuführen sein dürfte. So betont Primasius zunächst über die Homilien hinaus die enge Zusammengehörigkeit beider Testamente:

> "Propterea autem unus liber dicitur, quia nec Novum sine Vetere, nec Vetus sine Novo. Nam Vetus nuntius est et velamen Novi, et Novum adimpletio et revelatio Veteris; quia et Vetus quamvis a foris esset, non totum apparebat, non totum latebat." [1]

Auch bei der Erklärung der Versiegelung unterscheidet sich der Apk-Kommentar des Primasius von den Homilien durch seine ausführlichere Darstellung. In diesem Zusammenhang findet sich hier im Anschluß an die bereits erwähnte Deutung ein umfangreicher Exkurs, in dem die sieben Siegel mit den sieben "modi locutionis" in Verbindung gebracht werden.[2] Wie J.Haußleiter mit überzeugenden Argumenten nachgewiesen hat, handelt es sich bei diesem Exkurs nicht etwa um selbständige Ausführungen des Primasius, sondern vielmehr um hermeneutische Überlegungen des Ticonius[3], die auch in zahlreichen anderen Zusammenhängen in seinem Kommentar eine bedeutsame Rolle spielen.[4]

An die Ausführungen des Ticonius lehnt sich Primasius vermutlich auch bei der Auslegung von Apk 6,1 an. Im Gegensatz zu den Homilien, die hier lediglich den Viktorin-Kommentar reproduzieren[5], bezieht er die Lösung der Siegel durch das Lamm auf die Enthüllung jener "Sakramente", "quibus futura Christi dispensatio, et Ecclesiae praeparabatur ventura salvatio."[6] Die einzelnen "Sakramente" werden dann jedoch

---

1) Commentaria, zu Apk 5,1 (MPL 68,821).
2) Vgl. Commentaria, zu Apk 5,1 (MPL 68,821ff).
3) Die lateinische Apokalypse, 18f.
4) Vgl. dazu die Beobachtungen von Hahn, Tyconius-Studien, 10.21.
5) Vgl. Hom. IV (MPL 35,2424) mit Viktorin, Commentarius, zu Apk 6,1 (CSEL 49,66).
6) Commentaria, zu Apk 6,1 (MPL 68,835).

nicht wie vorher schon bei Hilarius von Poitiers in strenger Form den sieben Siegeln zugeordnet, sondern sie werden lediglich locker aneinandergereiht:

> "Atque ex virgine natus, gessit hominem verum: indebitam quoque pro mundi salute suscipiens passionem, triumphali morte resurgens aperuit tumulum, postquam confregit infernum; et quando velut repetens coelum, promissum discipulis misit Spiritum sanctum, quo replente orbem terrarum, gentium multitudinem acquisivit, seque sperandum judicem futurum edocuit." [1]

Damit rundet sich das Bild schon deutlich ab, das wir durch die Homilien und den Kommentar des Primasius vom Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln im Apk-Kommentar des afrikanischen Donatisten gewinnen. Der Vergleich beider Werke legt den Schluß nahe, daß die Deutung des Buches auf beide Testamente noch unmittelbar auf Ticonius zurückgehen dürfte. Durch den Kommentar des Beatus von Liebana, der unabhängig von den Homilien, Primasius und seinen Nachfolgern an den Ticonius-Kommentar anknüpft, wird diese Annahme ihre volle Bestätigung finden.[2]

4. Apringius von Beja

Um die Mitte des 6.Jh. - also etwa gleichzeitig mit Primasius - verfaßte der unter dem Westgotenkönig Theudis lebende portugiesische Bischof Apringius von Beja einen weiteren Kommentar zur Apk[3], der erst gegen Ende des letzten Jahrhunderts in einer Handschrift der Universitätsbibliothek in Kopenhagen wiederentdeckt wurde.[4] Der Kommentar ist uns in dieser Handschrift jedoch nur unvollständig für die Abschnitte von Apk 1,1-5,7 und 18,6-22,20 erhalten;

---

1) Commentaria, zu Apk 6,1 (MPL 68,835f).
2) S. dazu unten, S. 35ff.
3) Zu den wenigen Zeugnissen über das Leben des Apringius, die uns vor allem in den Werken des Isidor von Sevilla erhalten sind, vgl. das Vorwort von Férotin in seiner Ausgabe des Kommentars in: BP 1,1900, Vf sowie Bardenhewer, Geschichte 5, 395f.
4) Zur wechselvollen Überlieferungsgeschichte des Kommentars und zum paläographischen Charakter der Kopenhagener Hs vgl. Bousset, Nachrichten, in: NGG 1895, 187ff; Férotin, BP 1, VIIff und Weyman, BZ 1 (1903), 175ff.

dazwischen findet sich für Apk 5,6-18,6 und außerdem auch für Apk 20,1-10 die von Hieronymus rezensierte Fassung des Viktorin-Kommentars. Inhaltlich scheint das Werk - soweit es uns vorliegt - eine relativ selbständige Arbeit zu sein, die jedoch an einigen Stellen noch deutliche Einflüsse aus dem Apk-Kommentar des Ticonius zu erkennen gibt.[1]

Das Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln, das uns in diesem Kommentar überliefert ist, zeigt ein überaus kompliziertes und in sich widerspruchsvolles Bild. Mehrere divergierende Ansätze lassen sich noch deutlich voneinander abheben. Im ersten Teil seiner Auslegung von Apk 5,1 führt Apringius eine interessante Deutung des Buches an, die nicht nur in der gesamten frühen lat. Auslegungstradition ohne Vorbild ist, sondern die auch in späterer Zeit nur noch von dem - von Apringius literarisch abhängigen - spanischen Apk-Kommentator Beatus von Liebana übernommen wurde.[2] Diese Deutung geht von dem Gedanken aus, daß der Inhalt des Buches auf das gesamte, gegenwärtig existierende Universum zu beziehen sei, in dem der Allwissenheit Gottes nichts verborgen bleiben kann:

> "Liber hic, ..., presentis est mundi tocius creatura: cuius interiora perspicit Deus et exteriora cognoscit; vel excedit mundum virtute potentie circumscriptum, vel rimatum interius evidentia maiestatis. Septem sigillis signatum dicitur, ut presentis ebdomade difinicio, qua mundus constat, appareat." 3)

Den Schlüssel zum Verständnis dieser äußerst rätselhaft anmutenden Deutung liefern die im Kommentar des Apringius in anderen Zusammenhängen enthaltenen Spekulationen über die Siebenzahl, die für ihn ein undurchdringliches Geheimnis, ja geradezu den "numerus mysticus" darstellt.[4] Aus dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht mit seinem siebentägigen Gesamtaufriß (Gen 1,1-2,4) leitet er die Überzeugung ab, daß die gesamte Weltgeschichte von der Schöpfung bis zur Vollendung in sieben Perioden ("ebdomas mundi")

---

1) Vgl. dazu die instruktiven Beispiele von Sanders im Vorwort zu seiner Ausgabe des Apokalypse-Kommentars des Beatus von Liebana in: PMAAR 7, 1930, XIX.
2) Vgl. dazu unten, S.35.
3) Tractus, zu Apk 5,1 (BP 1, 32).
4) Tractus, zu Apk 1,4 (BP 1, 2f). - Zur Bedeutung der Siebenzahl vgl. auch die Bemerkungen zu Apk 1,12.16.20 und 21,16 (aaO, 10.12.14.73ff).

eingeteilt ist:

> "Siquidem sex diebus fecit celum et terram, et septimo requievit ab operibus suis; et septem diebus mundum constare sentimus."[1]

Der feste Platz, den die zitierte Deutung des Buches im Gesamtentwurf des Apringius-Kommentars einnimmt und ihre singuläre Bezeugung in der frühen lat. Auslegungstradition legen die Vermutung nahe, daß sie auf niemand anderen als Apringius selbst zurückgeht.

Außerdem übernimmt er bei der Auslegung von Apk 5,1 jedoch auch die Identifikation des Buches mit der Schrift, die er mit der Deutung der einzelnen Siegel auf die sieben "Sakramente" Christi verknüpft:

> "Septem signacula hec sunt: Primum, corporatio; secundum, nativitas; tercium, passio; quarta, mors; quintum, resurrectio; sextum, gloria; septimum, regnum. Hec ergo (sc. signacula) Christus dum per hominem cuncta compleret, omnia que in Scripturis erant clausa atque signata aperuit atque signavit[2]." [3]

Apringius knüpft in diesem Zusammenhang vermutlich an die Psalmen-Erklärung des Hilarius von Poitiers an, in der diese Deutung der Siegel auf die einzelnen Stationen des Weges Jesu in etwas modifizierter Form zum ersten Mal in der lat. Auslegungstradition erscheint.[4]

Bei der Auslegung von Apk 5,7 erwähnt er schließlich noch eine weitere Deutung des Buches, die noch entfernt an das Verständnis bei Irenäus erinnert:

---

1) Tractus, zu Apk 21,16 (BP 1,74).
2) Hier muß es sich offenbar um einen Schreibfehler für "designavit" handeln.
3) Tractus, zu Apk 5,1 (BP 1,32f). - Zwischen diesen beiden Sätzen und der oben angeführten Interpretation steht außerdem auch die aus dem Viktorin-Kommentar übernommene Deutung des Buches auf das Alte Testament, die vermutlich erst sekundär im Zusammenhang mit der Aufnahme der Hieronymus-Rezension für den Text von Apk 5,6-18,6 in den Kommentar eingefügt wurde.
4) S. dazu oben, S.18f. - Abweichend von Hilarius fügt er an zweiter Stelle das Sakrament der "nativitas" ein und läßt dafür das bei Hilarius am Schluß genannte "iudicium" ganz aus; im übrigen stimmt die Reihenfolge bei beiden jedoch genau überein. - Auf Anklänge an Überlieferungselemente der altspanischen Liturgie weist Férotin in seiner Ausgabe des Apringius-Kommentars, BP 1, 32f Anm.1 hin.

> "Agnus, ..., dignanter hic accepit librum, hoc est potestatem omnium operum Dei. 'Et de dextera sedentis in throno', a Deo Patre cuncta suscepit, sicut ipse dicit: 'Omnia que habet Pater mea sunt'." [1]

Aufgrund seiner mosaikartigen Auslegungsweise nimmt der Kommentar des Apringius in der frühen lat. Auslegungstradition zweifellos eine gewisse Sonderstellung ein.

5. Beda Venerabilis

Weitaus stärker als der Kommentar des Apringius ist die kurze, beinahe schon scholienartige "Explanatio Apocalypsis" des angelsächsischen Mönchs Beda Venerabilis (gest.735) von der Auslegung des Ticonius geprägt. In der Vorrede zu seinem Werk erläutert er in knapper Form die sieben hermeneutischen Regeln des afrikanischen Donatisten[2] und wertet sie dann zusammen mit dessen Kommentar in beträchtlichem Umfang für seine Interpretation der Apk aus.[3] Außerdem benutzt er jedoch bereits den Apk-Kommentar des Primasius, dem er sich vor allem an jenen Stellen anschließt, an denen er eine von Ticonius abweichende Deutung vertritt. Im allgemeinen kommt seinem Kommentar daher nur noch untergeordnete Bedeutung für die Rekonstruktion des ursprünglichen Ticonius-Kommentars zu.
Bei der Auslegung von Apk 5 übernimmt er im wesentlichen die für die Ticonius-Tradition charakteristische Deutung des Buches mit den sieben Siegeln auf die Schrift, die er mit den Worten umreißt:

> "Haec visio mysteria nobis sanctae Scripturae per Incarnationem Domini patefacta demonstrat. Cujus unitas concors Vetus Testamentum quasi exterius, et Novum continet interius." [4]

Damit hat sich die auf Ticonius zurückgehende und von Primasius gleichsam autorisierte Deutung des Buches in der ersten Hälfte des 8.Jh. auch im angelsächsischen Raum weitgehend durchgesetzt.

---

1) Tractus, zu Apk 5,7 (BP 1,35).
2) Vgl. Explanatio, Epistola ad Eusebium (MPL 93,131ff).
3) Vgl. dazu die Beobachtungen von Hahn, Tyconius-Studien, 4.8; Bousset, Offenbarung, 67; Vogels, Untersuchungen, 66 und Swete, Apocalypse, CCIII.
4) Explanatio, zu Apk 5,1 (MPL 93,145).

6. Ambrosius Ansbertus

Schon wenige Jahrzehnte nach der Auslegung des Beda Venerabilis verfaßte der Benediktinermönch Ambrosius Ansbertus (gest. um 780) seinen umfangreichen Kommentar zur Apk, in dem die bedeutendsten Werke der frühen Phase der lat. Auslegungstradition verwertet sind.[1] Ambrosius benutzt nicht nur die von Hieronymus rezensierte Fassung des Viktorin-Kommentars, sondern er verwendet auch die Kommentare des Ticonius, Primasius und teilweise sogar bereits den des Beda Venerabilis. Die Hauptquelle bildet dabei jedoch der Apk-Kommentar des Primasius, dem er sich auch bei der Deutung des Buches mit den sieben Siegeln in allen wesentlichen Gesichtspunkten anschließt.[2] Seinem Vorgänger folgt er dabei nicht nur dem Gedankenzusammenhang nach, sondern er übernimmt die betreffenden Passagen im allgemeinen sogar wörtlich. So finden wir bei ihm unter anderem auch den umfangreichen Exkurs über die sieben "modi locutionis" wieder[3], den schon Primasius dem Ticonius-Kommentar entnommen hat. An einigen wenigen Stellen durchsetzt er die Ausführungen seines Vorgängers lediglich mit kurzen Erläuterungen und Schriftzitaten, die jedoch keine wesentlich neuen Impulse zum Verständnis des Buches geben.

---

1) Zum Charakter des Kommentars, der in MBVP 13, 1677, 403ff veröffentlicht wurde, vgl. Bousset, Offenbarung, 68; Swete, Apocalypse, CCIII und Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie, 12f.
2) Vgl. In Apocalypsim, zu Apk 5,1 (MBVP 13,469ff) mit Primasius, Commentaria, zu Apk 5,1 (MPL 68,820ff).
3) In Apocalypsim, zSt (MBVP 13,470ff).

7. Beatus von Liebana

Ein wichtiges Hilfsmittel für die Rekonstruktion des Ticonius-Kommentars bildet der Apk-Kommentar des spanischen Presbyters Beatus von Liebana (gest. 798), den er im letzten Viertel des 8.Jh. verfaßt hat.[1] Dieser Kommentar, der die unterschiedlichsten Ströme der älteren lat. Apk-Auslegung in sich vereinigt, ist das Ergebnis einer kaum noch zu überbietenden Kompilationstätigkeit:

> "Beatus schreibt sinnlos aus den verschiedensten Schriftstellern ab und kombiniert entgegengesetzte Behauptung(en) mit einer köstlichen und für uns ungemein wertvollen Naivität. Die Kommentare des Victorin, Apringius und Ticonius hat er fast ganz in sein Werk aufgenommen, ... Den Luxus einer eigenen Meinung gestattet er sich fast nirgends mehr." [2]

Der kompilative Charakter des Kommentars spiegelt sich auch in seiner Deutung des Buches mit den sieben Siegeln wider, bei der sich mehrere literarische Schichten noch unschwer voneinander abheben lassen. An erster Stelle führt Beatus bei der Auslegung von Apk 5,1 den oben bereits zitierten Abschnitt aus dem Apringius-Kommentar an[3], den er - abgesehen von einigen geringfügigen sprachlichen Korrekturen - nahezu wortgetreu übernimmt.[4] Ihm schließt sich dann - syntaktisch nur leicht durch "sive" verbunden - eine weitere Interpretation des Buches an, die sich ganz in den Rahmen der durch den Ticonius-Kommentar vorgezeichneten lat. Auslegungstradition einfügt:

> "..., sive liber scriptus duo sunt testamenta, vetus et novum. quod autem dicit intus et foris, lex est ante adventum, quod videtur in lectione; intus cum non intellegitur, quia et in lege evangelium latet,..."[5]

---

1) Zum Leben des Beatus und zum Grundcharakter seines Kommentars vgl. außer der Einleitung von Sanders in seiner Ausgabe des Kommentars in: PMAAR 7, 1930, XIff die Ausführungen von Haußleiter, ZWL 7 (1886), 245ff; ders., RE, 3.Aufl. 20 (1908), 854f; Hahn, Tyconius-Studien, 9ff; Bousset, Offenbarung, 68f; Vogels, Untersuchungen, 70ff und Swete, Apocalypse, CCIIIf.
2) Bousset, Offenbarung, 68f.
3) S. oben, S.31f.
4) In Apocalypsin, zu Apk 5,1 (PMAAR 7, 305).
5) Ebd.

Zwischen diese Bemerkungen und die mehrere Seiten weiter unten folgende Deutung der Versiegelung des Buches schaltet Beatus einen umfangreichen Exkurs über das Verhältnis der beiden Testamente ein, der den Ezechiel-Homilien Gregors des Großen entnommen ist.[1] Im Anschluß an diesen Exkurs finden sich dann die auf das Buch von Apk 5 bezogenen Worte:

"...signatum sigillis septem, id est, omni mysteriorum plenitudine obscuratum."[2]

Die sachlichen Übereinstimmungen zwischen diesen Aussagen und den entsprechenden Ausführungen in den anderen Kommentaren der frühen Phase der Ticonius-Tradition sind evident; sie reichen zum Teil sogar bis in sprachliche Formulierungen hinein. Da Beatus weder die pseudoaugustinischen Homilien, noch die Kommentare des Primasius, Beda und Ambrosius Ansbertus benutzt hat, erklären sie sich nur aus der ihnen gemeinsamen literarischen Vorlage, dem Ticonius-Kommentar.[3] Beatus scheint dabei so verfahren zu sein, daß er den bei Primasius und Ambrosius Ansbertus erhaltenen Exkurs aus dem Kommentar des Ticonius über die sieben "modi locutionis" durch den Auszug aus den Ezechiel-Homilien Gregors des Großen ersetzt hat. Den Anstoß dazu muß jedoch die Deutung des Buches auf beide Testamente gegeben haben, die er nur aus dem Ticonius-Kommentar übernommen haben kann. Damit findet die oben ausgesprochene Vermutung, daß diese Deutung noch unmittelbar auf den großen afrikanischen Donatisten zurückgeht, durch den Beatus-Kommentar eine überzeugende Bestätigung.[4] Da zwischen der theologischen Grundkonzeption des Ticonius und der frühen griech. Auslegungstradition, in der diese Deutung bereits bei Origenes belegt ist[5], keine

---

1) Vgl. Beatus, In Apocalypsin, zSt (PMAAR 7, 306-324) mit Gregor, Homilia in Ezechielem, I.6 (MPL 76,829-840).
2) In Apocalypsin, zSt (PMAAR 7, 324).
3) Vgl. dazu auch das Urteil von Hahn, Tyconius-Studien, 11: "Überall, wo sich zu B(eatus) bei P(rimasius), Beda, H(omilien) Parallelen finden, die nicht auf Victorin beruhen, ist T(iconius) die gemeinsame Quelle." .
4) S.oben, S.30.
5) S.oben, S.13.

direkten Verbindungslinien bestehen[1], muß man annehmen, daß sie Ticonius selbständig und völlig unabhängig von dieser Tradition entwickelt hat. Die weite Verbreitung, die sie dann in der späteren lat. Auslegungstradition gefunden hat, geht daher ursprünglich auf den Einfluß des Ticonius zurück, wenngleich es seit Hieronymus durch die Übernahme der Ausführungen des Origenes zu einer gewissen Überschneidung beider Überlieferungsstränge gekommen sein muß.

Außer den beiden genannten Deutungen findet sich im Apk-Kommentar des Beatus noch eine weitere Interpretation des Buches. In der Praefatio zu seinem Kommentar, die eine zusammenfassende Erklärung der gesamten Apk enthält[2], heißt es im Zusammenhang mit der Auslegung von Apk 5:

> "Post haec vidit in dexteram sedentis librum signatum sigillis septem, in quo bellum, fames, mors, clamor interfectorum, finis quoque mundi notatur et saeculi,..."[3]

Auf wen geht diese interessante Deutung zurück, in der der Inhalt des Buches auf das in den Siegelvisionen dargestellte endzeitliche Geschehen bezogen wird?

Daß sie nicht von Beatus selbst stammt, kann mit Sicherheit aus der Tatsache gefolgert werden, daß sie schon ca 150 Jahre vor ihm fast im Wortlaut genau bei Isidor von Sevilla (gest.636) belegt ist.[4] Doch auch Isidor kann nicht als eigentlicher Urheber in Betracht gezogen werden; ein Vergleich zwischen seinem "Proömium" zur Apk und der "Summa" im Beatus-Kommentar zeigt vielmehr, daß beide - zumindest im vorliegenden Zusammenhang - die gleiche Quelle benutzt

---

1) Vgl. dazu die Untersuchungen von Hahn, Tyconius-Studien, 23ff und van der Lof, ZNW 57 (1966), 260ff:"Auch in den Ideen des Tyconius und in seinen Bibelzitaten findet sich kein griechischer Einfluß." (aaO, 262).

2) Vgl. Praefatio, Kap. 4f (PMAAR 7, 5ff). - In Anlehnung an die ältere Ausgabe des Beatus-Kommentars von H.Florez aus dem Jahre 1770 wird dieser Abriß von den meisten Exegeten - und so auch im folgenden - als "Summa dicendorum" bezeichnet.

3) Praefatio, Kap. 4.7 (PMAAR 7, 7).

4) Vgl. Isidor, Prooemia, zu Apk 5 (MPL 83, 178). - Zur Abfassungszeit des Werkes, das schon vor 610 anzusetzen sein dürfte, vgl. Schmid, RE, 3.Aufl. 9 (1901), 449.

haben müssen, von der Beatus den vollständigen Text, Isidor dagegen nur eine Kurzfassung bewahrt hat.[1] Die Antwort auf die Frage nach dem Autor dieser Deutung kann daher nur im Zusammenhang mit der umfassenderen Frage nach dem Verfasser der im Beatus-Kommentar erhaltenen "Summa" gegeben werden. Ihre Abhängigkeit von den Auffassungen des Ticonius hat bereits Haußleiter in seinem Aufsatz über die frühen lat. Apk-Kommentare erkannt:

> "Ja, bei näherer Vergleichung der 'Summa' mit dem folgenden (Beatus-) Kommentar ergibt sich, daß erstere im wesentlichen einen kurzen Überblick über die Deutungen des Tichonius liefert." [2]

Von dieser Beobachtung aus versuchte er dann den Nachweis zu erbringen, daß die "Summa" von Hieronymus auf der Grundlage des Ticonius-Kommentars zusammengestellt worden sei.[3] Gegen diese Hypothese wurden jedoch von Hahn schwerwiegende kritische Einwände erhoben[4], denen sich Bousset[5] und Vogels[6] mit abgewogenen Argumenten angeschlossen haben. Danach kommt als Autor der "Summa" - und damit auch der in ihr vorliegenden Deutung des Buches mit den sieben Siegeln - nur der afrikanische Donatist selbst in Frage, der sie seinem Kommentar als kurze Einführung vorangestellt hat.

---

1) Das zeigt folgende Synopse:

Isidor (MPL 83,178):	Beatus (PMAAR 7, 5-7):
"Joannes, postquam	"Iohannes..., postquam...
scribere septem	scribere septem
jubetur Ecclesiis	iubetur ecclesiis,
aspicit filium hominis	aspicit filium hominis
sedentem in throno,	sedentem in trono,...
et viginti quatuor	et viginti quattuor
seniores,	seniores,...
et quatuor animalia	vidit quatuor animalia
procedentia ante thronum,	procidentia ante tronum,...
in dextera quoque sedentis	vidit in dexteram sedentis
librum septem sigillis	librum signatum sigillis
signatum, in quo	septem, in quo
bellum, egestas, mors,	bellum, fames, mors,
clamor interfectorum,	clamor interfectorum,
finis quoque mundi	finis quoque mundi
notatur et saeculi." .	notatur et saeculi,...".

2) ZWL 7 (1886), 250.
3) S. dazu aaO, 250ff.
4) Tyconius-Studien, 13f.
5) Offenbarung, 57.61.
6) Untersuchungen, 70.

Für die Nachfolger des Ticonius ist es immerhin bezeichnend, daß sie mit Ausnahme der beiden professionellen Kompilatoren, Isidor und Beatus, nicht diese, stärker am Kontext der Apk orientierte Deutung des Buches übernommen haben, sondern lediglich die spiritualistische Auslegung auf die beiden Testamente. Diese Tendenz setzt sich - wie wir weiter unten sehen werden - auch in der späten Phase der Ticonius-Tradition fort.

IV. Die griechische Auslegungstradition

Die relativ spät einsetzende zusammenhängende Kommentierung der Apk in der griech. Auslegungstradition hängt mit der jahrhundertelangen ablehnenden Bewertung des Buches in weiten Kreisen der östlichen Kirche zusammen.[1] Etwa bis zur Mitte des 3.Jh. wurde die Apk - von vereinzelten Bedenken, vor allem der antimontanistisch orientierten Aloger abgesehen[2] - in beiden Bereichen der alten Kirche allgemein als apostolisch und damit auch als kanonisch anerkannt. In der westlichen Kirche änderte sich daran auch in den folgenden Jahrhunderten nichts. In der östlichen Kirche kam es dagegen um die Mitte des 3.Jh. zu einer offenen Kritik an der apostolischen Verfasserschaft des Buches, die sich in den folgenden Jahrhunderten noch zunehmend verschärfte.[3] Diesem Umstand wird es in erster

---

1) Zur Frage der kanonischen Geltung der Apk vgl. die Untersuchungen von Bousset, Offenbarung, 19ff; Charles, Revelation 1, XCVIIff; Wikenhauser, Offenbarung, 22ff; Lohse, Offenbarung, 4ff und Kümmel, Einleitung, 344f.

2) Die Aloger führten die Apk auf den Gnostiker Kerinth zurück, um sie dadurch von vornherein zu diskreditieren; vgl. dazu Bousset, Offenbarung, 22ff; Charles, Revelation 1, C; Wikenhauser, Offenbarung, 23f; Lohse, Offenbarung, 4 und Kümmel, Einleitung, 344f.

3) Eine maßgebliche Rolle spielte dabei der Bischof Dionysius von Alexandrien, der die Abfassung der Apk durch den Apostel Johannes aufgrund von sprachlich-stilistischen und inhaltlichen Kriterien zu bestreiten versuchte; vgl. dazu Bousset, Offenbarung, 26; Charles, Revelation 1, CI; Kümmel, Das Neue Testament, 5ff; ders., Einleitung, 364f; Wikenhauser, Offenbarung, 24 und Lohse, Offenbarung, 4f.

Linie zuzuschreiben sein, daß keiner der hervorragenden griech. Exegeten - weder aus der alexandrinischen, noch aus der antiochenischen Schule - die Apk in zusammenhängender Form kommentiert hat. Erst vom Beginn des 6.Jh. an findet sie sich wieder in den meisten Kanonverzeichnissen der östlichen Kirche und nur kurze Zeit später sind auch die beiden bedeutendsten Kommentare in der griech. Auslegungstradition entstanden. Bevor wir uns diesen Werken zuwenden, verdient eine Schrift erwähnt zu werden, die in der Apk-Forschung bisher nur wenig Beachtung gefunden hat, die apokryphe Johannes-Apokalypse.

1. Die apokryphe Johannes-Apokalypse

Die Zielsetzung dieser Schrift, die uns in mehreren, zum Teil stark voneinander abweichenden Handschriften überliefert ist[1], besteht darin, detaillierte Enthüllungen über den Ablauf des endzeitlichen Geschehens zu geben.[2] Die literarische Form, die der unbekannte Verfasser zu diesem Zweck gewählt hat, entspricht dem aus der spätjüdischen Apokalyptik bekannten Schema eines Zwiegesprächs zwischen Gott und dem zu ihm entrückten Seher. Über die Entstehungszeit des Werkes lassen sich aufgrund der unzureichenden literarischen Bezeugung und der weithin fehlenden zeitgeschichtlichen Bezüge keine sicheren Anhaltspunkte mehr gewinnen[3]; eine Abfassung noch während des 5.Jh. oder kurze Zeit danach dürfte jedoch als sehr wahrscheinlich anzunehmen sein.[4] In traditionsgeschichtlicher Hinsicht

---

1) Zur Überlieferung des Werkes, das von Tischendorf, Apocalypses apocryphae, 1866, 70ff veröffentlicht wurde, vgl. die Prolegomena des Herausgebers, aaO, XVIIIf.
2) Eine Übersicht über den Inhalt der Schrift findet sich bei Lücke, Versuch, 2.Aufl., 302ff; vgl. außerdem die Untersuchungen von Eichhorn, Einleitung 2.2, 494ff und Weinel, Christliche Apokalyptik, in: EYXAPICTHPION 2, 149ff.
3) Die Schrift wird zum ersten Mal in den Scholien zur Grammatik des Dionysius Thrax erwähnt, die vermutlich dem 9.Jh. angehören; vgl. dazu Tischendorf, Apocalypses apocryphae, XVIII.
4) Vgl. die Überlegungen von Lücke, Versuch, 2.Aufl., 306ff und Weinel, Christliche Apokalyptik, in: EYXAPICTHPION 2, 149.

steht das Werk in enger Berührung mit einer Reihe von Schriften, die in bedeutendem Maße von den Homilien des bekannten syrischen Kirchenschriftstellers Ephraem (gest.377) beeinflußt wurden.[1)]

Interessant für einen Vergleich mit der kanonischen Apk ist die apokryphe Johannes-Apokalypse vor allem aus dem Grunde, da sie sich in einigen Abschnitten eng an die Apk anlehnt; indirekt erhält sie dadurch geradezu den Charakter eines Kommentars.[2)] Zweifellos gilt das bis zu einem gewissen Grad auch für die Frage nach dem Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln, auf das die apokryphe Johannes-Apokalypse an zwei Stellen eine über die Apk hinausgehende Antwort zu geben versucht.

Gleich zu Beginn wird hier in ausführlicher Form berichtet, wie der Seher Johannes nach seinem siebentägigen Aufenthalt auf dem Berge Thabor auf einer leuchtenden Wolke in den Himmel entrückt wird und wie er dort ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch erblickt[3)]:

" καὶ εἶδον βιβλίον κείμενον, ὡς νομίζειν με, ἔσω τὰ ἱρέων τὸ πάχος κύπου· τὸ δὲ μῆκος αὐτοῦ νοῦς ἀνθρώπων οὐ δύναται καταλαβεῖν, ἔχοντα ἐφραγίδας ἔσω." [4)]

Auf seine Frage nach dem Inhalt des Buches, das offenbar ein getreues Abbild des Buches von Apk 5 darstellen soll, erhält er dann von Gott die Auskunft:

" τοῦτο τὸ βιβλίον ὃ ἑώρακας, ἐσφραγισμένα εἶδεν τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ καὶ τὰ ἐν τῇ ἀβύσσῳ, καὶ πάσης φύσεως ἀνθρωπίνης μυστήρια καὶ δικαιοσύνη." [5)]

---

1) Zum Überlieferungszusammenhang der betreffenden Schriften, zu denen auch der Apk-Kommentar des Andreas von Cäsarea zahlreiche Querverbindungen aufzuweisen scheint, vgl. die Untersuchungen von Bousset, Antichrist, 20ff. 57.

2) Das Urteil von Lücke, die Schrift sei "ein armseliges Nachbild der kanon.Apok." (Versuch, 2.Aufl., 306) bringt diesen Aspekt leider nur in undifferenzierter Form zum Ausdruck.

3) Vgl. Apocalypsis Iohannis (im folgenden abgekürzt zitiert als "Apc Ioh"), 1-3 (Tischendorf, 70-72).

4) Apc Ioh 3 (Tischendorf, 72).

5) Apc Ioh 4 (Tischendorf, 72).

Bemerkenswert an dieser Charakterisierung des Buches ist nicht so sehr der Hinweis auf seine geradezu überdimensionalen Ausmaße, sondern vielmehr die am Schluß des Zitates angedeutete Bezugnahme auf das eschatologische Geschehen. Dieser Aspekt steht auch in einem anderen Abschnitt des Werkes im Vordergrund, in dem der Versuch gemacht wird, den Visionszusammenhang von Apk 5,1-8,1 in verkürzter Form nachzuzeichnen.[1] Mit der Lösung der einzelnen Siegel durch das Lamm setzen hier - ähnlich wie in Apk 6,1ff - die großen Gerichtskatastrophen über die Menschheit ein: zunächst werden die Sterne vom Himmel herabfallen, dann wird sich der Mond verbergen, das Licht der Sonne wird verlöschen, das Himmelsgewölbe wird sich auflösen, die Erde wird sich spalten und die Richterstühle werden erscheinen; mit der Lösung des sechsten und siebenten Siegels werden schließlich das Meer und der Hades verschwinden.[2] Sieht man von der phantastischen Übersteigerung der äußeren Dimensionen des Buches ab, die gewiß mehr Symbol- als Wirklichkeitscharakter tragen, so kommt dieses Verständnis dem eschatologischen Gefälle der Apk zweifellos recht nahe.

2. Ökumenius

Den ältesten uns erhaltenen Kommentar zur Apk in der griech. Auslegungstradition verfaßte in der ersten Hälfte des 6.Jh. der Monophysit Ökumenius.[3] Schon kurze Zeit nach der Entdeckung seines echten Apk-Kommentars[4] in einer Perga-

1) Zur Wiedergabe der Konturen von Apk 5 vgl. unten, S. 122f.
2) Vgl. Apc Ioh 19 (Tischendorf, 86f).
3) Zum Leben des Ökumenius vgl. die Untersuchungen von Diekamp, SAB 43 (1901), 1051ff; Schmid, BZ 19 (1931), 236ff und Bardenhewer, Geschichte 5,99f.
4) Der sog. "Pseudo-Ökumenius-Kommentar", den Cramer, Catenae 8, 497ff unter dem Namen des Ökumenius herausgegeben hat, enthält lediglich einen wörtlichen Auszug aus dem Apk-Kommentar des Andreas von Cäsarea; vgl. dazu Diekamp, SAB 43 (1901), 1047 und Schmid, BZ 19 (1931), 232ff; ders., Studien 1.1, 78ff; ders., Studien 2, 40.

menthandschrift aus dem 12.Jh.[1] konnte kein Zweifel mehr daran bestehen, daß diesem Kommentar und nicht dem des Andreas von Cäsarea - wie man bis dahin allgemein annahm - die Priorität unter den griech. Apk-Kommentaren zukommt.[2] Der Kommentar des Andreas ist vielmehr unmittelbar von dem des Ökumenius abhängig, der eine erstaunlich selbständige Arbeit darstellt.

Im Vergleich mit den bisher vorgetragenen Deutungen des Buches mit den sieben Siegeln vertritt Ökumenius einen völlig neuen Ansatzpunkt. Er bezieht die im Alten Testament mehrfach belegte Vorstellung von den himmlischen Büchern und Schriften, in denen die Namen jedes einzelnen Menschen verzeichnet sind, auf das Buch von Apk 5 und interpretiert es dementsprechend als göttliches Namensverzeichnis bzw. - im übertragenen Sinne - als "Gedächtnis" Gottes:

"βίβλον ἡμῖν τινὰ θεοῦ ἡ θεία διηγεῖται γραφή, ἐν ᾗ πάντες ἄνθρωποι τυγχάνουσιν ἐγγεγραμμένοι, ἴσως τὴν παρὰ θεῷ μνήμην ἡμῶν τροπικῶς βίβλον καλοῦσα, ..."[3]

Von diesem Gedanken aus entwickelt er dann im folgenden Teil seiner Ausführungen ein in sich abgerundetes Verständnis des Buches, in dem die in der Apk enthaltenen Einzelaussagen sinnvoll aufeinander abgestimmt sind. So weist die Angabe über die beiderseitige Beschreibung seiner Meinung nach darauf hin, daß zwei verschiedene Gruppen von Menschen im Buch verzeichnet sind:

---

1) Zur Überlieferung des Kommentars, der uns vollständig mit dem dazu gehörenden Apk-Text nur im Cod. Messanensis 99 (2053) erhalten ist, vgl. außer der Einleitung von Hoskier in seiner Ausgabe des Kommentars in: UMSt HS 23,15ff die Ausführungen von Diekamp, SAB 43 (1901), 104/ff; ders., Bibl 10 (1929), 81ff und Schmid, BZ 19 (1931), 255f; ders., Studien 2, 40; ders., Bibl 40 (1959), 935ff.

2) Den überzeugenden Nachweis dafür hat Schmid, BZ 19 (1931), 239ff durch einen genauen Vergleich beider Werke erbracht.

3) Ἑρμηνεία , zu Apk 5,1 (UMSt HS 23,75). - Ökumenius zitiert im folgenden Ps 139,16 und Ex 32,32 (aaO, 76).

"καὶ ἔσωθεν μὲν ἦν σίγηλον, ὅτι ἐξ Ἰσραήλ, ἐσφραγισμένοι ὡς θεοσεβεῖς τὴν ὀδηγίαν τοῦ νόμου· θύραθεν δὲ, καὶ ἐν τῇ χειρὶ μοίρᾳ, οἱ ἐξ ἐθνῶν ὡς εἰδωλολάτραι πρὶν ἢ Χριστῷ πιστεῦσαι."[1]

In durchaus konsequenter Form wird dieser Gedanke auch bei der Erklärung der Versiegelung weitergeführt. Ökumenius sieht in ihr ein Zeichen für die völlige Unfreiheit und Entfremdung der Menschen von Gott, die jeglichen Anspruch auf ihre Rechtfertigung und Verteidigung verloren haben:

"τὸ κεκλεῖσθαι δὲ καὶ ἐσφραγίσθαι τὸ εἰλαῖον τὸ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἐν αὐτῷ ἐμπλακέντων ἀπαρρησίαστον δηλοῖ, καὶ τὸ ἐσφραγῆσθαι αὐτῶν τὸ στόμα πρὸς πᾶσαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ δικαιολογίαν..."[2]

Dieser, durch die Verfehlung Adams bewirkte Zustand sei erst durch Christus aufgehoben worden, der durch das Lösen der Siegel des Buches die enge Verbindung der Menschen zu Gott wieder herbeigeführt habe:

"ἆρα τὸ περιαιρεῖσθαι κατὰ μέρος τὰς σφραγῖδας τὴν κατὰ μικρὸν ἐπανάληψιν σημαίνει τῆς πρὸς θεὸν παρρησίας καὶ δικαιότητος, ἣν ἀπεβάλομεν ἐμεῖς ἐνανθρωπήσας ὁ μονογενής,..."[3]

In diesem Sinn bezieht Ökumenius dann die einzelnen Siegel auf die Werke des Herrn, die er zu unserem Heil vollbracht hat: das erste Siegel deutet er auf die Menschwerdung Christi, das zweite auf die Versuchung durch den Satan, das dritte auf seine Lehr- und Wundertätigkeit, das vierte bis sechste auf die Verhandlung vor Pilatus, die Kreuzigung, Hadesfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt und das siebente schließlich auf seine Parusie.[4] Dieses Verständnis der einzelnen Siegel zeigt unverkennbare Berührungen zu den entsprechenden Aussagen in der frühen lat. Auslegungstradition, wie sie bei Hilarius von Poitiers und Apringius von Beja vorliegen.[5] Dennoch dürfte es kaum wahrscheinlich sein,

---

1) Ebd.
2) Ἑρμηνεία , zu Apk 6,1 (UMSt HS 23,83).
3) Ebd.
4) Vgl. Ἑρμηνεία , zu Apk 6,1ff (UMSt HS 23,83ff).
5) S. oben, S.18f. 32.

an ein direktes literarisches Abhängigkeitsverhältnis des Ökumenius zu denken. Gegen diese Annahme spricht nicht nur die unterschiedliche Zuordnung der einzelnen Siegel auf die Werke Christi, sondern vor allem die erstaunliche Geschlossenheit in der Gedankenführung des Ökumenius.[1] Auch zur frühen griech. Auslegungstradition weist der Kommentar des Ökumenius im vorliegenden Zusammenhang keine erkennbaren Verbindungslinien auf. Die Deutung des Buches, die uns hier entgegentritt, geht offenbar auf keinen geringeren Exegeten als Ökumenius selbst zurück. An sie knüpfte schon wenige Jahrzehnte später der zweite griech. Apk-Kommentator an, der Erzbischof Andreas von Cäsarea, freilich ohne den Entwurf seines Vorgängers geschlossen zu übernehmen.

3. Andreas von Cäsarea

Der Apk-Kommentar des Erzbischofs Andreas von Cäsarea, der in der zweiten Hälfte des 6. oder zu Beginn des 7.Jh. verfaßt wurde, gehört zu den bekanntesten Werken der späten griech. Auslegungstradition.[2] Ein sicheres Indiz für die hohe Wertschätzung und die weite Verbreitung, die dieser Kommentar gefunden hat, ist seine ungewöhnlich breite, rund 80 Handschriften umfassende Überlieferung, die von keinem anderen griech. oder lat. Apk-Kommentar auch nur annähernd erreicht wird.[3]

---

1) Eine Abhängigkeit von Apringius scheidet im übrigen allein wegen der nahezu gleichzeitigen Entstehung beider Kommentare aus.

2) Die genaue Datierung des Kommentars, der uns jetzt in der kritischen Gesamtausgabe von Schmid, Studien 1.2,1955 vorliegt, wird durch die unzureichende Quellenlage über die Geschichte des angegebenen Zeitraums erschwert; als terminus a quo dürfte jedoch das Jahr 563 und als terminus ad quem das Jahr 614 in Betracht zu ziehen sein; vgl. dazu Schmid, BZ 19 (1931), 239; ders., Studien 1.1, 93f. Anm. 1.

3) Eine Übersicht über das gesamte handschriftliche Material liegt bei Schmid, Studien 1.1, 1ff vor, die er später durch zwei Aufsätze über neuaufgefundene Hss ergänzt und vervollständigt hat (ZNW 52 (1961) 82ff; 59 (1968), 250ff).

Andreas greift in seinem Kommentar bereits auf eine vielschichtige exegetische Überlieferungsgrundlage zurück, die von Papias über Justin, Irenäus, Hippolyt, Origenes, Methodius, Athanasius, Basilius den Großen, Gregor von Nazianz und Kyrill von Alexandrien bis hin zu seinem unmittelbaren Vorgänger in der griech. Apk-Auslegung, Ökumenius, reicht.[1] Obwohl er sich gerade mit ihm an zahlreichen Stellen ausführlich auseinandersetzt, verschweigt er seinen Namen - wie übrigens auch den des Origenes - im gesamten Kommentar mit einer geradezu erstaunlichen Beharrlichkeit:

> "Andreas rechnet ihn nicht zu den διδάσκαλοι , deren Stimme unbedingtes Gehör verdient, zitiert vielmehr seine Auffassungen fast nur, um sie abzulehnen. Offenbar war ihm der Severianer und Origenist auch als solcher unsympathisch." [2]

Die enge Bindung des Andreas an die vorgegebenen exegetischen Überlieferungen kommt bei seiner Deutung des Buches mit den sieben Siegeln darin zum Ausdruck, daß er hier mehrere Interpretationsmöglichkeiten erwähnt. An erster Stelle gibt er zunächst eine knappe Zusammenfassung der Ausführungen des Ökumenius, die er jedoch im gleichen Satz mit einer weiteren Deutung verknüpft:

> " Βιβλίον τὴν πάνσοφον τοῦ θεοῦ μνήμην νοοῦμεν, ἐν ᾗ πάντες κατὰ τὸν Δαυὶδ γράφονται καὶ τῶν θείων κριμάτων τὴν ἄβυσσον." [3]

Die zweite Deutung weist mit ihrer Bezugnahme auf die göttlichen Gerichtsbeschlüsse auffallende Berührungen zu den entsprechenden Aussagen in der apokryphen Johannes-Apokalypse auf[4]; möglicherweise steht sie noch in engem Zusammenhang mit jenem, von den Homilien des syrischen Kirchenschriftstellers Ephraem ausgehenden Überlieferungsstrom, der beide Werke traditionsgeschichtlich miteinander verbindet.[5]

---

1) Vgl. dazu Bousset, Offenbarung, 63f; Bardenhewer, Geschichte 5, 103ff und den Index der Kirchenschriftsteller bei Schmid, Studien 1.2, 275.
2) Schmid, BZ 19 (1931), 250.
3) Ἑρμηνεία , zu Apk 5,1 (Schmid, 55f). - Das Bestreben, die Ausführungen seines Vorgängers möglichst knapp zu resümieren, gehört auch sonst zu den charakteristischen Merkmalen der Arbeitsweise des Andreas.
4) S. oben, S.41f.
5) Vgl. dazu oben, S.41 Anm.1.

Außer diesen beiden Interpretationen erwähnt Andreas am Schluß seiner Ausführungen zu Apk 5,1 jedoch auch die in die frühe griech. Auslegungstradition zurückreichende Deutung des Buches auf die Weissagungen der Schrift:

" βίβλος δὲ καὶ ἡ προφητεία νοεῖται, ἣν αὐτὸς ὁ Χριστὸς ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγελίῳ πεπληρωθῆναι ἔφη, ἅ τὰ ἐξῆς ἐπ' ἐσχάτων πληρωθήσοντα." [1]

Der Einfluß dieser Tradition gibt sich auch bei der Erklärung der beiderseitigen Beschreibung des Buches zu erkennen, die Andreas - wie vor ihm schon Origenes - auf den zweifachen Sinn der Schrift bezieht:

" ταύτης δὲ τὰ μὲν ἔξω διὰ τὸ γράμμα σεσημειῶσθαι, τὰ δὲ ἔσω διὰ τὸ πνεῦμα δυσέξευρετα." [2]

Der Kommentar des Ökumenius bleibt dagegen in diesem Zusammenhang mit seiner interessanten Auslegung völlig unerwähnt. Gegen ihn nimmt Andreas jedoch bei der Deutung der einzelnen Siegelvisionen Stellung, indem er zunächst eine kurze Zusammenfassung der Auslegung seines Vorgängers gibt, sich dann jedoch der Auffassung des Methodius von Olympos anschließt, daß Johannes in der Apk nicht vergangene Dinge schildert, sondern ausschließlich gegenwärtige und zukünftige.[3] Die einzelnen Siegelvisionen deutet er dementsprechend zeitgeschichtlich-eschatologisch, indem er das erste Siegel auf die Verkündigung der Apostel bezieht, das zweite auf die Märtyrer der christlichen Gemeinde, das dritte auf den Abfall vom Glauben, das vierte auf die Bestrafung der Gottlosen, das fünfte auf die Bitte der Märtyrer um die Vollendung, das sechste auf die kosmischen Katastrophen in der Zeit des Antichristen und das siebente schließlich - mit Ökumenius - auf die Parusie Christi.[4] Die kurze Übersicht zum Verständnis des Buches im Apk-Kommentar des Andreas läßt erkennen, daß er seine Interpretation auf eine breitere exegetische Grundlage zu stellen versucht als Ökumenius, auch wenn sich dabei aus seiner eklektischen Verfahrensweise gewisse Unstimmigkeiten und Widersprüche kaum vermeiden lassen.

---

1) Ἑρμηνεία , zu Apk 5,1 (Schmid, 54).
2) Ebd.
3) Vgl. Ἑρμηνεία , zu Apk 6,2 (Schmid, 60).
4) Vgl. Ἑρμηνεία , zu Apk 6,2ff (Schmid, 60ff).

4. Arethas von Cäsarea

Den dritten Apk-Kommentar, der uns in der gricch. Tradition erhalten ist, verfaßte zu Beginn des 10.Jh. der spätere Amtsnachfolger des Andreas, der Erzbischof Arethas von Cäsarea.[1] Sein Kommentar, der uns vollständig nur in einer Oxforder Handschrift aus dem 11.Jh. überliefert ist[2], stellt inhaltlich eine reine Kompilation der Ausführungen seiner beiden Vorgänger dar, die er an zahlreichen Stellen nahezu wortgetreu übernimmt.[3] Grundlegend neue Impulse zum Verständnis der Apk - und damit auch des Buches mit den sieben Siegeln - gehen von ihm nicht mehr aus.
Mit Andreas übernimmt er bei der Auslegung von Apk 5,1 zunächst den Ansatz des Ökumenius, nach dem das Buch auf die " πάνσοφος τοῦ θεοῦ ἀνήρ " zu beziehen sei;[4] ihm folgt er dann auch weitgehend bei der Erklärung der beiderseitigen Beschreibung und der Versiegelung.[5] Dem Kommentar des Andreas schließt er sich erst im weiteren Verlauf seiner Ausführungen zu Apk 5 an und arbeitet dabei auch die zweite, bei Andreas vorliegende Deutung des Buches auf die " ῥήματα τοῦ θεοῦ " in sein Werk ein.[6]
Um einen echten Ausgleich zwischen den unterschiedlichen Auffassungen seiner beiden Vorgänger ist er dabei nicht bemüht. Seine Deutung formt sich vielmehr zu einem künstlichen Mosaikbild zusammen, das den eklektischen Charakter seiner Exegese noch deutlich widerspiegelt.

---

1) Zum Leben des Arethas, der vermutlich im Jahre 902 zum Erzbischof eingesetzt wurde, vgl. Heinrici, RE, 3.Aufl., 2 (1897), 1ff und die Monographie von Kugeas, Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας , 1913.
2) Der Text dieser Hs wurde von Cramer, Catenae 8, 176ff nach dem Cod. Bodl. Barocc. 3 (314) veröffentlicht; zur Überlieferung des Kommentars vgl. die Untersuchungen von Schmid, Der Apk-Text des Arethas von Cäsarea, 4ff; ders., Studien 2, 27f. 40f.
3) Zur Technik der Quellenverwertung im Kommentar des Arethas, der den Namen des Ökumenius ebenso beharrlich verschweigt wie Andreas, vgl. Diekamp, SAB 43 (1901), 1055f und Schmid, BZ 19 (1931), 252ff; ders., Studien 1.1, 96f.
4) Σύνοψις σχολική , zu Apk 5,1 (Cramer, 249).
5) Ebd.
6) Vgl. Σύνοψις σχολική , zu Apk 5,4 (Cramer, 250f).

V. Die späte Phase der Ticonius-Tradition

In ungebrochener Kontinuität knüpfen die seit dem Beginn des 9.Jh. in der lat. Auslegungstradition entstandenen Apk-Kommentare an die richtungsweisenden Werke aus der Anfangsphase der Ticonius-Tradition an. Die Auslegung erstarrt dabei zunehmend in festgeprägten Wendungen und Formeln, die mit einer geradezu erstaunlichen Sterilität weitertradiert werden. Originelle Ansätze zum Verständnis der Apk, wie sie noch in den ersten Jahrhunderten entwickelt wurden, lassen sich nur noch in den seltensten Fällen erkennen. Dieser Tatbestand beleuchtet nicht nur das stark ausgeprägte Traditionsbewußtsein und die strenge Autoritätsgebundenheit des mittelalterlichen Denkens, sondern er zeigt zugleich die große Ausstrahlungskraft, die die spiritualistische Auslegungsmethode über Jahrhunderte hinweg besaß.
In diesen skizzierten Gesamtrahmen fügen sich verständlicherweise auch die Grundzüge der Deutung des Buches mit den sieben Siegeln in den Apk-Kommentaren aus dieser Periode ein. Nahezu ein halbes Jahrtausend nach den Ausführungen des bedeutenden afrikanischen Donatisten bietet sich hier im Grunde noch immer das gleiche Bild.

1. Berengaudus

Das erste Werk, das in diesem Zusammenhang erwähnt werden muß, ist die von Berengaudus - einem sonst unbekannten Autor - verfaßte "Expositio super septem visiones libri Apocalypsi", die vermutlich um die Wende vom 8. zum 9.Jh. entstanden ist.[1] Bei der Erörterung der Frage nach dem Verständnis des Buches schließt er sich darin weitgehend der herkömmlichen Deutung auf beide Testamente in der Ticonius-Tradition an.[2]

---

1) Zur Abfassungszeit des Werkes, das in MPL 17,765ff unter den Schriften des Bischofs Ambrosius von Mailand veröffentlicht wurde, vgl. Bousset, Offenbarung, 70 und Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie, 15 Anm.26.
2) Vgl. Expositio, zu Apk 5,1 (MPL 17, 807).

2. Alkuin

Noch einfacher als Berengaudus verfährt der etwa gleichzeitig mit ihm wirkende Abt des Klosters St. Martin in Tours, Alkuin (gest.804). Im Zusammenhang mit der Auslegung von Apk 5,1 beschränkt er sich in seinem Kommentar auf einen zwar gekürzten, sonst aber wortgetreuen Auszug aus dem Apk-Kommentar des Ambrosius Ansbertus.[1)]

3. Haimo von Halberstadt

Von demselben Werk ist auch die umfangreiche "Expositio in Apocalypsin" des Haimo von Halberstadt (gest.853) abhängig.[2)] Die Deutung des Buches auf beide Testamente, die zu den Grundaussagen der Ticonius-Tradition gehört, kehrt hier ebenfalls in unveränderter Form wieder.[3)]

Dieses monotone Bild ändert sich auch in den folgenden vier Jahrhunderten nur unwesentlich. Im großen und ganzen wird die von Ticonius über Primasius und Ambrosius Ansbertus reichende Traditionskette fortgeführt. Der Spielraum für die Entfaltung selbständiger Ansätze, Gedanken und Vorstellungen bleibt verhältnismäßig eng begrenzt. Grundsätzlich wird man dem Urteil von F.Lücke zustimmen können, daß "die Geschichte der Auslegung der Apokalypse im Mittelalter und selbst noch lange über die Reformation hinaus meist nur Wiederholung oder auch weitere Ausführung der in der altkatholischen Kirche befolgten Auslegungsweisen ist."[4)]

4. Bruno von Segni

Die traditionelle Deutung des Buches auf beide Testamente übernimmt auch der Bischof Bruno von Segni (gest.1123) in seinem Apk-Kommentar,[5)] der gegen Ende des 11.Jh. in enger Anlehnung an den Kommentar des Haimo von Halberstadt geschrieben wurde.[6)] Nach einer längeren Unterbrechung findet

1) Vgl. In Apocalypsin, zu Apk 5,1 (MPL 100,1120).
2) Die Verfasserfrage ist bei diesem Werk, das in MPL 117, 937ff veröffentlicht wurde, allerdings noch nicht eindeutig geklärt; vgl. dazu Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie, 14 Anm.24.
3) Vgl. Expositio, zu Apk 5,1 (MPL 117, 1013).
4) Versuch, 2.Aufl., 1001.
5) Vgl. Expositio, zu Apk 5,1 (MPL 165, 629).
6) Zur Abfassungszeit (um 1080) vgl. Bousset, Offenbarung, 71 und Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie, 15ff.

sich darin jedoch auch die Deutung der Siegel auf die "Sakramente" Christi wieder, die Bruno in der Frage zusammenfaßt:

> "Sed quid per septem sigilla, nisi Christi nativitatem, passionem, resurrectionem, ascensionem, baptismum, judicium, et meritorum retributionem intelligimus?"[1]

Ein Vergleich mit den entsprechenden Ausführungen in der Psalmen-Erklärung des Hilarius von Poitiers zeigt, daß beide in einigen wichtigen Punkten voneinander abweichen.[2] Dieser Befund deutet darauf hin, daß Bruno im vorliegenden Zusammenhang nicht unmittelbar an Hilarius anzuknüpfen scheint, sondern daß er den in der Ticonius-Tradition bereits bei Primasius und Ambrosius Ansbertus vorgegebenen Ansatz selbständig weitergeführt und systematisiert hat.[3]

5. Rupert von Deutz

In etwas modifizierter Form erscheint diese Deutung der Siegel auf die "Sakramente" Christi auch im Apk-Kommentar des Abtes Rupert von Deutz (gest.1129).[4] Bei ihm begegnet sie uns in folgender Anordnung:

> "Bene autem dictum est, 'signatum sigillis septem', quia videlicet septem sunt Christi mysteria,..., scilicet incarnatio, passio, resurrectio, ascensio, datum Spiritus sancti Paracleti, vocatio gentium, secundus adventus Christi ad judicandum."[5]

Wie schon bei Bruno von Segni handelt es sich vermutlich auch hier um eine selbständige Weiterführung jener Grundkonzeption, die bereits in den Hauptwerken der frühen Phase der Ticonius-Tradition angelegt ist. Auf jeden Fall fügt sie sich zwanglos in das christologische Lehrgebäude Ruperts ein, in dem die Betrachtung der "Sakramente" Christi eine hervorragende Rolle spielt.[6]

---

1) Expositio, zu Apk 5,1 (MPL 165, 629).
2) Vgl. folgende Gegenüberstellung:

Hilarius (CSEL 22,7):	Bruno (MPL 165,629):
corporalitas	nativitas
passio	passio
mors	
resurrectio	resurrectio
gloria	ascensio
regnum	baptismum
iudicium	iudicium
	retributio meritorum

3) Zum Verständnis der Siegel bei Primasius s.oben, S.29f.
4) Zur Entstehungszeit (um 1120) vgl.Bousset,Offenbarung 71.
5) In Apocalypsim, zu Apk 5,1(MPL 169,925).
6) Vgl. dazu Kamlah, Apk und Geschichtstheologie,90 Anm.47.

6. Anselm von Laon

Einen gewissen Abschluß findet die Deutung des Buches mit den sieben Siegeln in der späten Phase der Ticonius-Tradition in den einflußreichen "Glossa ordinaria", die von Anselm von Laon (gest.1117) u.a. im frühen 12.Jh. zusammengestellt wurden.[1] Im Blick auf die weitreichende Bedeutung, die dieser Standardkommentar für die theologische Grundausbildung im Mittelalter erlangte, seien die wichtigsten Passagen daraus zur Deutung des Buches im folgenden zitiert:

> "Librum, Id est duo Testamenta quae sunt idem liber. Foris, Significans Vetus quod forinseca promittit. Intus, Novum significans quod evidenter saepe promittit beatudinem. Signatum. Factae sunt scripturae prophetarum clausae et obscurae, sed per Christum postea sunt apertae. Sigillis. Id est universis obscuritatibus, vel clausus septiformi spiritu, per quem fides aperitur." [2]

In diesen knappen Sätzen hat die Interpretation des Buches auf dem Höhepunkt der Ticonius-Tradition ihren prägnantesten Ausdruck gefunden. Von ihnen sind die meisten Apk-Kommentare jener Zeit direkt oder auch indirekt beeinflußt. In diesem Zusammenhang sei nur auf den Kommentar des hervorragenden Repräsentanten der fränkischen Exegese des 12.Jh., Richard von St.Viktor (gest. 1173), aufmerksam gemacht, der seine Deutung in dem Satz zusammenfaßt:

> "Liber..., est sacra Scriptura, in qua universalis scientia, quae ad salutem proficit continetur." [3]

---

1) Zum Problem der Autorschaft des Werkes, das in: MPL 113,67- MPL 114, 752 in einer leider nur sehr mangelhaften Ausgabe unter dem Namen des Walahfrid Strabo veröffentlicht wurde, vgl. Kamlah, Apk und Geschichtstheologie, 25ff und Smalley, RGG, 3.Aufl. 2 (1958), 1627f.

2) Glossa ordinaria, zu Apk 5,1 (MPL 114, 719f). - vgl. dazu auch die entsprechenden Erläuterungen des Anselm von Laon in seinen "Enarrationes in Apocaliypsin", zu Apk 5,1 (MPL 162,1519f).

3) In Apocalypsim, zu Apk 5,1 (MPL 196, 755).

VI. Der Bruch mit der spiritualistischen Deutung

Ein tiefgreifender Einschnitt in der Auslegungsgeschichte der Apk zeichnet sich in der ersten Hälfte des 13.Jh. mit dem Aufkommen der konsequenten welt- und kirchengeschichtlichen Auslegungsmethode ab.[1] Die entscheidenden Anstöße dazu sind vom Apk-Kommentar des Abtes Joachim von Floris (gest.1202) ausgegangen, der den Übergang von der erstarrten spiritualistischen Apk-Auslegung in der Ticonius-Tradition zur historisch-eschatologischen Auslegung der Apk markiert.[2] Sein Werk basiert auf dem Gedanken, daß die Weltgeschichte in drei aufeinander folgende Zeitalter eingeteilt ist, die er in Anlehnung an das Trinitätsschema als Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes bezeichnet. Das revolutionäre Element seiner universalhistorischen Betrachtungsweise besteht vor allem darin, daß er den Beginn des letzten Zeitalters, das eine radikale geistige Erneuerung unter einem neuen Mönchsorden und den Untergang der verweltlichten kirchlichen Hierarchie bringen soll, für unmittelbar bevorstehend hält. Von seinen Anhängern, zu denen vor allem die oppositionellen Kreise der spirituellen Franziskaner gehörten, wurde die akute Naherartung dadurch noch verstärkt, daß sie den Beginn dieses Zeitalters auf das Jahr 1260 datierten und so in breiten Schichten der Bevölkerung übersteigerte Hoffnungen und Erwartungen weckten:

> "In den joachimitischen Kreisen und weit darüber hinaus brach sich die Überzeugung Bahn, daß der große Umschwung der Zeiten nahe bevorstehe... Von der Herrschsucht, Anmaßung, Geldgier und Bedrückung der Hierarchie, von der toten Gelehrsamkeit der Theologie, die in der Kirche herrschte, ja von aller sozialen Ungerechtigkeit und Bedrückung erwartete man Erlösung und Befreiung in dem kommenden ... Zeitalter." [3]

---

1) Zur Konzeption dieser beiden eng miteinander verwandten Methoden vgl. Charles, Studies, 27ff und Wikenhauser, Offenbarung, 19.

2) Zur Ausstrahlungskraft des Kommentars, der mir leider unzugänglich geblieben ist, vgl. die Untersuchungen von Bousset, Offenbarung, 73ff; Charles, Studies, 15ff; Kamlah, Apk und Geschichtstheologie, 115ff und Löwith, Weltgeschichte, 136ff.

3) Bousset, Offenbarung, 80.

1. Alexander von Bremen

Unmittelbar unter dem Eindruck der hochgradigen eschatologischen Spannungen, die im 13.Jh. durch die prophetischen Ankündigungen des Joachim von Floris und seiner Anhänger ausgelöst wurden, ist die "Expositio in Apocalypsim" des Franziskanermönchs Alexander von Bremen (gest. 1271) entstanden.[1] In diesem Kommentar entwickelt er ein einheitliches Auslegungsprinzip der Apk, das in ihren Visionen eine kontinuierlich fortschreitende Weissagung des Ablaufs der Weltgeschichte vom 1.Jh. bis zu seiner eigenen Gegenwart enthalten sieht.[2]
Dieses hermeneutische Prinzip ist nicht ohne Einfluß auf das von ihm vertretene Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln geblieben. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern in der Ticonius-Tradition, mit denen er sich in seinem Kommentar mehrfach kritisch auseinandersetzt[3], bezieht er den Inhalt des Buches nicht mehr auf die beiden Testamente, sondern auf die - von der Auferstehung Christi aus gesehen - zukünftigen weltgeschichtlichen Ereignisse:

"Inter omnia, quae futura erant post ascensionem Domini in mundo, ... vidit beatus Johannes, ..., librum scriptum intus et foris. Intus, quia vidit in Dei praescientia magnas causas et res esse venturas in mundum. Foris, qualiter manifeste essent futurae ab

---

1) Zur Überlieferungsgeschichte des Werkes, das in seiner endgültigen Fassung im Jahre 1249 abgeschlossen wurde, vgl. die Bemerkungen von Wachtel in seiner Ausgabe des Kommentars in: MG Quellen 1, 1955, XIIff.
2) Vgl. dazu die Untersuchungen von Wachtel, FS 24 (1937), 201ff. 305ff.
3) Zu den literarischen Quellen, die Alexander in seinem Kommentar benutzt, gehören neben zahlreichen historiographischen Schriften auch die von Hieronymus rezensierte Fassung des Viktorin-Kommentars, die pseudoaugustinischen Homilien sowie die Apk-Kommentare des Beda Venerabilis, Haimo von Halberstadt, Bruno von Segni, Rupert von Deutz und Anselm von Laon; eine Übersicht über das gesamte Quellenmaterial bietet Wachtel in: MG Quellen 1, XXXIVff.

illis, qui in septem signaculis designantur, et qualiter progrederentur in mundum, singulariter intuebatur scriptum spiritu obscurissimis verbis." 1)

Die in Apk 6,1ff geschilderte Lösung der sieben Siegel deutet er dementsprechend auf die Enthüllung der weltgeschichtlichen Ereignisse in den Regierungszeiten der römischen Kaiser von Caligula über Nero, Titus, Domitian, Trajan und Hadrian bis hin zu Julian in der zweiten Hälfte des 4.Jh.[2] Am Schluß seiner Ausführungen zu Apk 5 verteidigt er diese Interpretation gegenüber jenen Vertretern in der Ticonius-Tradition, die die sieben Siegel auf die Stationen im Leben Jesu von seiner Geburt bis zum letzten Gericht beziehen:

"Quae expositio non est valde intelligibilis, quia sigillum primum postea non exponunt de incarnatione Domini. Et secundum sigillum, ..., non de nativitate Domini, ... Et ita in ceteris sigillis non invenimus ordinem servatum, ... Nos vero secundum revelationem Agni signacula secundum ordinem exponemus de multis regibus." 3)

Damit scheint Alexander von Bremen als erster in der lat. Auslegungsgeschichte der Apk den Bruch mit der bis dahin dominierenden Deutung des Buches auf die Schrift herbeigeführt zu haben.[4]

---

1) Expositio, zu Apk 5,1 (MG Quellen 1, 73).
2) Vgl. Expositio, zu Apk 6,1ff (MG Quellen 1, 89ff).
3) Expositio, zu Apk 5 (MG Quellen 1, 86).
4) Joachim von Floris, der die Voraussetzungen zu dieser entscheidenden Wende in der Auslegungsgeschichte der Apk geschaffen hat, hält dagegen noch an der traditionellen Deutung des Buches auf die beiden Testamente fest. Die spanischen Jesuiten B.Viegas, In Apocalypsim, 234 und L.Alcasar, Vestigatio, 405 (s.dazu unten, S.61ff.) rechnen ihn noch zu jenen Exegeten, die die "interpretatio communis", dh die Deutung auf die Schrift vertreten. Den Ausführungen des Viegas ist außerdem zu entnehmen, daß Joachim die doppelseitige Beschreibung des Buches auf den zweifachen Sinn der Schrift bezogen hat (aaO, 234).

2. Nikolaus von Lyra

In der Zeit bis zur Reformation fand die weltgeschichtliche Auslegung der Apk zunächst nur zögernd Aufnahme und Anerkennung unter den spätmittelalterlichen Apk-Kommentatoren. Zu den bedeutendsten Vertretern, die sich ihr nahezu vorbehaltlos angeschlossen haben, gehört der Ordensbruder des Alexander von Bremen, der bekannte Lehrer an der Pariser Universität, Nikolaus von Lyra (gest. um 1340).[1] In seiner mehrfach aufgelegten "Postilla super Novum Testamentum" knüpft er dementsprechend auch bei der Deutung des Buches mit den sieben Siegeln weitgehend an die Ausführungen seines Vorgängers an.[2] Das zentrale Stichwort, mit dem er den Inhalt des Buches umschreibt, ist der Begriff der "scientia" Gottes:

> "Liber iste est divina scientia, in qua omnia sunt scripta." [3]

Die sieben Siegel bezieht er daher nicht mehr auf die Stationen im Leben und Wirken Jesu, sondern auf den geheimen und verborgenen Charakter des göttlichen Willens:

> "Ideo videtur melius dicendum, quod sigilla ista non sunt aliud, nisi Dei voluntas claudens et aperiens suum secretum." [4]

Die Siebenzahl der Siegel sei dabei nicht gewählt, um die "indeterminata multitudo obscurritatum" zum Ausdruck zu bringen[5], wie es die herkömmliche Auslegung in der Ticonius-Tradition behauptet, sondern sie sei vielmehr ganz konkret auf die unmittelbar folgenden Siegelvisionen zu beziehen.[6] Die in ihnen geschilderten Vorgänge deutet er dann gleichfalls unter weltgeschichtlichem Aspekt, indem er sie auf die entscheidenden politischen Ereignisse in den ersten Jahrhunderten n.Chr. bezieht.

---

1) Vgl. den Nachtrag von Bousset, Offenbarung, 462 und die Untersuchungen von Wachtel, in: MG Quellen 1, XLIff.
2) Ich benutze im folgenden die Editio vetustissima (ca 1480) aus der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek in Göttingen; soweit es erforderlich ist, werden die darin verwendeten Abbreviaturen vor allem aus schrifttechnischen Gründen aufgelöst.
3) Postilla, 282.
4) Ebd.
5) Ebd.
6) Ebd.

3. M. Luther

Im Zeitalter der Reformation schließen sich die meisten der protestantischen Apk-Kommentatoren an die weltgeschichtliche Auslegung der Apk an, wie sie zuerst von Alexander von Bremen begründet und dann von Nikolaus von Lyra weiterentwickelt wurde.[1] Im allgemeinen verbinden sie diese Methode jedoch mit einer dezidiert antipäpstlichen Polemik, die in Ansätzen allerdings schon in der enthusiastischen Apk-Auslegung unter den Nachfolgern des Joachim von Floris anklingt.[2] Die scharfen Angriffe, die Luther in seiner neuverfaßten Vorrede zur Apk in der ersten Ausgabe seiner revidierten Übersetzung des NT aus dem Jahre 1530 gegen das römisch-katholische Papsttum richtete[3], trugen wesentlich dazu bei, daß sich diese Tendenz in der Apk-Auslegung der protestantischen Kirche auf lange Sicht durchsetzte.

Die Übernahme der weltgeschichtlichen Auslegungsmethode durch die protestantischen Apk-Kommentatoren dürfte der entscheidende Grund dafür sein, daß sie im allgemeinen auch den durch sie markierten Neuansatz zum Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln weiterführten. So notiert schon Luther in einer Randglosse zum Text von Apk 5,1 in der eben erwähnten Übersetzung des NT aus dem Jahre 1530 die Worte:

> "Dis Buch hat die zukünfftige Geschicht in sich, die durch Christum geoffenbaret werden." 4)

Dieser Auffassung haben sich dann die meisten Kommentatoren der Apk in der lutherischen Kirche mehr oder minder eng angeschlossen. In diesem Zusammenhang sei nur auf die betreffenden Ausführungen in den Apk-Erklärungen des

---

1) Vgl. dazu Bousset, Offenbarung, 84ff und Charles, Studies, 2/f.
2) Vgl. Bousset, Offenbarung, 78ff.
3) Vgl. Biblia, in: WADB 7, 406ff (bes. zu Apk 13ff).
4) AaO, 433. - Zum Grundcharakter dieser Ausgabe bemerkt Luther selbst in einem Schreiben an den Zwickauer Prediger N. Hausmann vom 25.2.1530: "Nam Apocalypsin diligenti praefacione et scholiis paene commentati sumus" (zit. nach WADB 6, LXIV).

V.Strigel[1], G.Nigrinus[2], J.E.Gerhard[3] und auf die umfangreichen Glossen des Heidelberger Theologieprofessors P.Tossanus in seiner Ausgabe der Luther-Bibel aus dem Jahre 1716 aufmerksam gemacht.[4]

4. H. Bullinger

Zu den bedeutendsten Vertretern der Apk-Auslegung in der reformierten Kirche gehört der einflußreiche Schweizer Theologe H.Bullinger, der seine Interpretation in den "Conciones centum" niedergelegt hat.[5] Seine Grundposition zum Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln umreißt er darin mit den Worten:

> "Liber ergo hic Dei, omnia concilia Dei, omnia eius opera & iudicia continet. Hoc enim audiemus, ex hoc libro veluti ex fonte prodire, quae fiunt in mundo."[6]

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen setzt er sich dann bereits eingehender mit bestimmten Einzelproblemen des Buches auseinander. Die Angabe über die doppelseitige Beschreibung versucht er dadurch zu erklären, daß sich die göttliche Vorsehung in gleicher Weise auf gegensätzliche Dinge bezieht, wie "bona & mala, felicia & infelicia, aspera & mollia, visibilia & inuisibilia, aperta & arcana, denique omnia."[7] Die Versiegelung ist seiner Meinung nach

---

1) Vgl. ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ, 336.
2) Vgl. Offenbarunge, 122ff. 140f - In der Einleitung zu seinem Werk bekennt Nigrinus auch ganz freimütig: "Die Vorrede Lutheri in dem newen Testament/hat das beste bey mir gethan/als ein Liecht/das mir den Weg von fernem gezeyget hat." (aaO, VI).
3) Vgl. Adnotationes, 40f.
4) Die Aussagen über das Buch kommentiert er darin unter anderem mit den Worten:"Etliche verstehen dadurch das Buch des Alten und Neuen Testaments: weil aber allhier geredet wird von der Offenbahrung zukünfftiger Dinge/ die Gott Jesu Christo gegeben/selbige Johanni kund zu thun/wird füglicher verstanden das Buch des ewigen Rahtschlusses Gottes von demjenigen, was zu seiner Zeit geschehen soll/..." (Biblia Tossani, 372).
5) Ich benutze die Ausgabe aus dem Jahre 1590 (Erstausgabe: 1557); zur Bedeutung Bullingers für die reformierte Apk-Auslegung vgl. Bousset, Offenbarung, 88.
6) Concio XXVI, 34.
7) Ebd.

ein deutliches Zeichen dafür, daß die im Buch enthaltenen "iudicia & opera Dei firma sunt, vera, iusta, & irrefragabilia... Sunt ergo sigilla certitudinis & iusticiae testimonia."[1] Die Lösung der einzelnen Siegel deutet er dementsprechend auf die Enthüllung und Verwirklichung der göttlichen Gerichtsbeschlüsse:

> "Iam ergo apertio libri, & sigillorum resignatio, aliud non est, quam reuelatio iudiciorum Dei, declaratioque consiliorum eius occultissimorum: denique operatio, administratio & exequutio voluntatis eius iustissima sanctissimaque, ..."[2]

Auf die späteren Apk-Kommentatoren in der reformierten Kirche hat Bullinger mit dieser Deutung des Buches einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Aus der Vielzahl der Kommentare und Abhandlungen seien in diesem Zusammenhang nur die Werke der beiden Theologieprofessoren N.Collado[3] und F.Junius[4] herausgegriffen, die sich an den betreffenden Stellen zum Teil sogar wörtlich an die Ausführungen Bullingers anlehnen.

VII. Der Beginn der wissenschaftlichen Auslegung

Der Weg zu einer wissenschaftlich fundierten Betrachtungsweise der Apk wurde um die Wende vom 16. zum 17. Jh. durch einige hervorragende spanische Gelehrte geebnet, die fast ausnahmslos dem Jesuiten-Orden angehören[5]:

> "These writers returned to a literal interpretation of the text, and attempted in some degree to understand the contents of the book from the standpoint of the author." 6)

Für die weitere Auslegungsgeschichte der Apk ist es bedeutsam, daß man in dieser Schule zu einer umfassenden Bestandsaufnahme und zugleich zu einer kritischen Auswertung der vorgegebenen Auslegungsmöglichkeiten der Apk vordringt.

---

1) Ebd.
2) Ebd.
3) Vgl. Methodus, 77ff.
4) Vgl. Apocalypsis, 24.
5) Hervorzuheben sind hier vor allem F.Ribera, B.Viegas, B.Pereyra und L.Alcasar; vgl. dazu die Untersuchungen von Bousset, Offenbarung, 91ff; Charles, Studies, 32ff und Swete, Apocalypse, CCXXIIIf.
6) Charles, Studies, 33.

Dabei knüpft man sowohl über die Ticonius-Tradition hinweg an die Werke der ältesten Kirchenschriftsteller an (Irenäus, Hippolyt von Rom, Viktorin von Pettau u.a.) als auch an die griech. Kommentatorenliteratur aus dem 6. bis 10. Jh.[1] Um den Umfang der folgenden Untersuchungen nicht über das gebotene Maß hinaus auszudehnen, beschränke ich mich auf die Werke von zwei Vertretern dieser Richtung, die hier stellvertretend für ihre gesamte Schule zu Wort kommen sollen.

1. F. Ribera

Der erste bedeutende Repräsentant dieser Schule ist der Jesuit Ribera, der seinen Kommentar zur Apk um das Jahr 1580 geschrieben hat.[2] Bei der Auslegung von Apk 5,1 erwähnt er darin zunächst die traditionelle Deutung des Buches auf die Schrift, die er jedoch keineswegs für überzeugend hält, da Johannes den Inhalt des Buches in den Visionen der Apk selbst zur Darstellung bringe:

> "At ego non video quomodo historice liber, de quo loquitur Ioannes, sit sacra Scriptura: quoniam signatus erat sigillis septem, & quid sigillis contineretur, ipse exponit, cap. 6. & 7. quae in sacram Scripturam conuenire non poterunt... Multo mihi probabilius videtur esse librum, in quo scripta erant ea, quae Ioannes de vltimis temporibus erat vaticinaturus." 3)

Die doppelseitige Beschreibung des Buches versucht er dabei von der Tatsache aus zu erklären, daß die Buchrollen in der Antike in bestimmten Fällen nicht nur auf der Innenseite, sondern auch auf der Außenseite beschrieben wurden:

> "Huius modi libros veteres vocabant Opistographos, id est, retro scriptos siue à tergo." 4)

Im vorliegenden Zusammenhang sei diese Angabe gewählt, um den bedeutenden Umfang der im Buch enthaltenen Weissagungen zu veranschaulichen.

---

1) Vgl. zB das umfangreiche Verzeichnis "De Interpretibus Apocalypseos" bei Alcasar, Vestigatio, 87ff.
2) Ich benutze die verbesserte Ausgabe aus dem Jahre 1623; zur Bedeutung des Kommentars vgl. Bousset, Offenbarung, 91f; Charles, Studies, 33f; Swete, Apocalypse, CCXXIIIf.
3) In Apocalypsin, 174f.
4) aaO, 177.

Die einzelnen Ereignisse, die bei der Lösung der sieben Siegel eintreten, deutet er in Anlehnung an den Apk-Kommentar des Andreas von Cäsarea zeitgeschichtlich-eschatologisch, indem er das erste Siegel auf die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel bezieht, das zweite auf die Christenverfolgungen unter Nero, das dritte auf die falschen Lehren der Häretiker, das vierte und fünfte auf die Verfolgungen unter Trajan und das sechste und siebente schließlich auf die Ereignisse der letzten Zeit.[1)]
Damit zeichnet sich im Apk-Kommentar des Ribera ein Verständnis des Buches ab, das weit über seine eigene Gegenwart hinaus von Einfluß gewesen ist.

2. L. Alcasar

Die wichtigsten Ergebnisse der Apk-Auslegung in der spanischen Jesuitenschule sind in dem umfangreichen Kommentar des Alcasar zusammengefaßt; nach dem Urteil von Bousset beginnt mit ihm "d i e w i s s e n s c h a f t l i c h e A u s l e g u n g d e r A p k."[2)]
Im Unterschied zu allen bisher genannten Kommentatoren versucht sich Alcasar einen Zugang zum Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln zu verschaffen, indem er von der Frage der äußeren Gestalt ausgeht:

> "Liber hic concipiendus est, vt membrana quaedam vtraque ex parte scripta & conuoluta; ... Appellatur autem in membrana interior pagina, quae candidor est; exterior vero, quae minus candida: nam in pelle externa facies, vt quae non ita est asseruata atque obtecta, solet esse nonnihil sordida." [3)]

Mit dieser sachlichen Feststellung, die in ähnlich nüchterner Form auch für die Art der Versiegelung des Buches gegeben wird[4)], gewinnt er eine sichere Ausgangsposition für die im folgenden Teil seiner Ausführungen enthaltene Polemik gegen die spiritualistischen Interpretationsversuche in der Ticonius-Tradition.

---

1) Vgl. aaO, 190ff.
2) Bousset, Offenbarung, 94. - Zur Bedeutung des Kommentars, der im Jahre 1614 unter der bezeichnenden Überschrift "Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi" veröffentlicht wurde, vgl. außerdem Charles, Studies, 34ff; Allo,L'Apocalypse, CCXXXVIf und Swete, Apocalypse, CCXXIV.
3) Vestigatio, 405.
4) Ebd.

Den zweiten Teil seiner Untersuchungen, den er ausschließlich dem Problem der Bedeutung des Buches widmet, leitet er zunächst mit einem Überblick über die vorgegebenen Interpretationsversuche ein. Dabei hebt er im wesentlichen drei Auffassungen voneinander ab: die erste Deutung bezieht das Buch auf die heilige Schrift[1], die zweite versteht darunter Christus (!) und die göttlichen Mysterien[2] und die dritte Deutung bezieht es schließlich auf die in der Apk enthaltenen Weissagungen.[3]
Im Anschluß an diese Übersicht entwickelt er dann in einer kritischen Auseinandersetzung mit den drei vorgetragenen Hypothesen seine eigene Interpretation, die er in sechs Punkten in detaillierter Form entfaltet.[4] Mit den Vertretern der zuletzt genannten Deutung teilt er die Auffassung, daß sich der Inhalt des Buches nur auf das in der Apk dargestellte Visionsgeschehen beziehen kann:

> "...; si textus attente inspiciatur, certum esse, quod liber signatus continebat, esse illud, quod reseratis sigillis fuit reuelatum. Hinc tamen infero, librum signatum in se complecti, non totam Apocalypseos prophetiam, sed solum quod a cap. 6. vsque ad 11. inclusiue continetur..." [5]

Die anderen beiden Deutungen, auf die er dann genauer eingeht, lehnt er zwar nicht kategorisch ab, doch versucht er sie von seiner eigenen Auslegung her kritisch zu beleuchten: der Inhalt des Buches sei nur insofern auf die Schrift zu beziehen, als in einigen Abschnitten jene Vorgänge bereits vorausgesagt wurden, die hier in der Apk dargestellt werden.[6] Weitaus zurückhaltender äußert er sich dagegen zur zweiten Deutung; sie könne nur dann als "tiefgründig"

---

1) Ebd.
2) Ebd. - Als Vertreter dieser Deutung nennt er Bernhard (von Clairvaux ?), Vincentius Ferrerius und Seraphinus de Fermo.
3) aaO, 405f.
4) aaO, 406f.
5) aaO, 406. - Zu dieser Abgrenzung gelangt er u.a. durch die Beobachtung, daß die sieben Posaunenvisionen der letzten Siegelvision zuzuordnen sind:"Certus enim sum, septem tubas ad septimum spectare sigillum; atqui caput vndecimum septa tuba terminatur ." (ebd.).
6) aaO, 406f.

bezeichnet werden, wenn zugleich deutlich hervorgehoben werde, daß Christus das eigentliche Thema der Schrift sei.[1]

Im dritten Teil seiner Analyse setzt er sich dann mit bestimmten Einzelproblemen des Buches auseinander. Zunächst wendet er sich der Frage der doppelseitigen Beschreibung zu, für die er weitgehend auf die Ausführungen zu Beginn seiner Auslegung zurückgreift. Die Aufteilungsversuche der beiden Seiten auf das Alte und das Neue Testament bzw. auf den "sensus literalis" und den "sensus spiritualis" in der Ticonius-Tradition weist er hier mit dem Argument zurück, daß die Außenseite des Buches durch die Versiegelung nicht weniger geheim sei als seine Innenseite:

> "Hae omnes expositiones exigunt, vt quod in interiori pagina scriptum erat, magis sit abditum, quam quod in exteriori: atqui iam vidimus paginam vtramque aeque esse absconditam." [2]

Seiner Meinung nach dient diese Angabe primär dazu, die ersten vier Siegelvisionen von den letzten drei abzuheben; während in jenen das Heil für die Juden geschildert werde, die den Glauben an Christus angenommen haben, werde in diesen die Bestrafung jener Juden dargestellt, die ihn hartnäckig verweigerten:

> "Quid ergo aptius, quam considerare in altera pagina quatuor illa prospera ac salutaria esse conscripta (sc. mysteria); in altera tria illa horrifica & formidanda?" [3]

In einem weiteren Abschnitt beschäftigt er sich dann mit der Bedeutung der sieben Siegel. Im Anschluß an die Ausführungen des Nikolaus von Lyra weist er in diesem Zusammenhang die Ansicht zurück, daß die Siebenzahl nur unbestimmt ("indefinite") zur Bezeichnung der Fülle der im Buch enthaltenen Geheimnisse gewählt worden sei.[4] Seiner Ansicht nach ist es vielmehr erforderlich, die Siebenzahl im eigentlich numerischen Sinne zu verstehen und sie auf die folgenden Siegelvisionen zu beziehen.[5] Von diesem

---

1) aaO, 407.
2) Ebd.
3) aaO, 408.
4) Ebd.
5) aaO, 408f.

Gesichtspunkt aus wendet er sich dann gegen die spiritualistischen Auslegungsversuche in der Ticonius-Tradition, die die Siegel entweder auf die sieben "difficultates" der Schrift[1], oder auf die sieben "mysteria" Christi beziehen.[2] Allen diesen mehr oder minder willkürlich in den Text der Apk eingetragenen Deutungen gegenüber formuliert er sein abschließendes Urteil mit den Worten:

> "Verum in huiusmodi recensionibus euidens est nullum habitum fuisse respectum ad septem illa signa siue figuras, quae apertis sigillis apparent." [3]

Den Abschluß seiner Untersuchungen bilden zwei längere "Notationes", in denen einige Aspekte der vorangegangenen Ausführungen noch erweitert und vertieft werden. In der ersten "Notatio" versucht er das Verhältnis des Buches zu der Buchrolle von Ez 2,9f und dem versiegelten Buch von Jes 29,11 genauer zu bestimmen[4], während die zweite "Notatio" eine theologische Abhandlung über das Wesen der göttlichen "providentia" enthält.[5]

Die Übersicht zum Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln im Apk-Kommentar des Alcasar läßt erkennen, in wie umfassender Weise die zentralen Gesichtspunkte dieses Problems hier erörtert werden. Zum ersten Mal in der Auslegungsgeschichte der Apk behandelt er das Buch als einen eigenständigen Problemkreis, dem er nicht weniger als zehn Seiten im Folio-Format (!) widmet. Dabei verdienen vor allem zwei Besonderheiten seiner Analyse hervorgehoben zu werden: die kritische Auseinandersetzung mit den vorgegebenen Interpretationsversuchen und die konsequent durchgeführte Zusammenhangsexegese, die die Probleme des Buches wieder auf die Apk selbst zurücklenkt.

---

1) aaO, 409. - Als Hauptvertreter nennt er in diesem Zusammenhang Hugo (von St.Caro), der sich in seinem Kommentar nach den Ausführungen von Bousset, Offenbarung, 12 ganz in den Bahnen der von Ticonius geprägten Auslegungstradition bewegt.
2) Ebd.
3) Ebd.
4) aaO, 410f.
5) aaO, 411ff.

VIII. Die Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart

Mit den einflußreichen Apk-Kommentaren aus dem Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation ist die Grundrichtung der Deutung des Buches mit den sieben Siegeln für nahezu drei Jahrhunderte weitgehend vorgezeichnet.[1] Zwei zentrale Gesichtspunkte treten dabei immer deutlicher in den Vordergrund: einmal zeigt sich in zahlreichen Werken ein auffallendes Interesse am Problem der äußeren Gestalt des Buches[2] und zum anderen setzt sich in den meisten Kommentaren und Abhandlungen die Auffassung immer stärker durch, daß das Buch die "göttlichen, von Ewigkeit her gefaßten Rathschlüsse" enthält[3], die "ein großes A r c a n u m" darstellen.[4] Auf eine einprägsame Formel wird dieser Gedanke von dem bedeutenden Geschichtsphilosophen J.G. Herder in seinem interessanten Werk "MAPAN. AΘA" gebracht, in dem er den Inhalt des Buches mit den Worten umschreibt:

> "Unerforschliche Gerichte also, unbegreifliche Schicksale!" [5]

Im 19. Jh. stellt diese Deutung des Buches als eine Art Schicksalsbuch oder als Buch der Zukunft das einzig dominierende Verständnis dar. Stellvertretend für die

---

1) Die folgenden Ausführungen beschränken sich daher auf einen zusammenfassenden Überblick über den angegebenen Zeitraum.

2) Repräsentativ dafür sind die mit großem wissenschaftlichem Aufwand geschriebenen Anmerkungen in der Ausgabe des griech. NT von J.J. Wettstein, der die Hinweise auf die Verwendung von Opisthographa in der antiken Literatur bei Plinius, Lukian, Juvenal und Martial zusammenstellt (Novum Testamentum Graecum 2,768); vgl. außerdem die Bemerkungen von Schoettgen, Horae hebraicae, 1110; Ewald, Commentarius, 141f; ders., Die johanneischen Schriften 2, 164 und Bengel, Reden, 133.

3) So Bengel, Gnomon 2.2, 784 Anm. 4.

4) Bengel, Reden, 162.

5) Sämmtliche Werke 39.7, 233. - Soweit ich sehe, fließt bei Herder zum ersten Mal in der Geschichte der Auslegung der Apk der Ausdruck "Buch der Schicksale des Menschengeschlechts" (aaO, 235) in die Deutung mit ein, der sich dann immer mehr zu einem gängigen Schlagwort der Interpretation des Buches entwickelt.

große Zahl von Einleitungen und Kommentaren seien in diesem Zusammenhang die Ausführungen von F.Düsterdieck in seinem Kommentar zur Apk zitiert:

> "Gleich dem ezechielischen Buche war auch dies ein βιβλίον κατάκλειστον ... So wird der überaus reiche Inhalt des Buches, welches ja die göttlichen Rathschlüsse in Betreff der Zukunft... vollständig enthält... angedeutet, während die siebenfache Versiegelung... anzeigt, dass diese göttlichen Rathschlüsse ein tief verborgenes Geheimniss sind,..."[1]

Die Phase der literarkritischen Analyse der Apk gegen Ende des 19.Jh. führt keine entscheidenden Akzentverschiebungen bei der Deutung des Buches herbei[2]; die Einzelprobleme werden von dieser Richtung nur am Rande gestreift.[3] Neue Impulse empfängt die Interpretation des Buches erst wieder durch die religions- bzw. traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise der Apk. In dieser Forschungsrichtung beginnt man, die Aussagen über das Buch in der Apk in einen größeren traditionsgeschichtlichen Zusammenhang einzuordnen, indem man sie mit den entsprechenden Vorstellungen über die himmlischen Bücher und Tafeln im spätjüdisch-apokalyptischen Schrifttum vergleicht. Besondere Aufmerksamkeit verdienen dabei die Beobachtungen von W.Bousset in seinem Apk-Kommentar[4], die in den letzten Jahrzehnten von allen bedeutenderen Exegeten aufgegriffen wurden.[5] In den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jh. läßt sich außerdem in einer Reihe von Zeitschriftenaufsätzen eine spürbare Neubelebung der Auseinandersetzungen um bestimmte Einzelfragen des Buches beobachten, die noch heute die Diskussion entscheidend bestimmt.[6] Damit ist nun jener Punkt in der Auslegungsgeschichte der Apk erreicht, an den die folgenden Untersuchungen anknüpfen werden.

---

1) Offenbarung, 240. - vgl. außerdem Eichhorn, Einleitung 2.2, 354.372; Ewald, Commentarius, 140f; Lücke, Versuch, 9.182 und de Wette, Erklärung, 77.
2) Vgl. zB Völter, Problem, 91; Erbes, Offenbarung, 49f und Wellhausen, Analyse, 9.
3) Eine Ausnahme bildet hier lediglich Spitta, Offenbarung, 280ff, der etwas genauer auf die äußere Gestalt des Buches eingeht; vgl. dazu unten, **S.69, Anm. 1.**
4) Offenbarung, 224f. 254f.
5) Vgl.zB Charles, Revelation 1, 136ff; Allo, L'Apocalypse, 60f. 67ff; Swete, Apocalypse, 75; Hadorn, Offenbarung,74f; Kiddle, Revelation, 95f; Wikenhauser, Offenbarung, 55f; Halver, Mythos, 90f; Schick, Apokalypse, 28f.
6) S. dazu oben, S.5 Anm.1

ZWEITER TEIL

DAS PROBLEM DER ÄUSSEREN GESTALT DES BUCHES

Während die älteren Kommentatoren der Apk noch keine Ansätze dazu zeigen, die äußere Gestalt des Buches mit den sieben Siegeln genauer zu untersuchen, wandte man sich etwa gleichzeitig mit dem Beginn der wissenschaftlichen Auslegung der Apk im 17.Jh. immer mehr der Frage zu, wie man sich das Buch rein anschaulich vorzustellen habe.[1] Von der Lösung dieses Problems erhoffte man weiterführende Gesichtspunkte für eine angemessene Diskussion der Probleme und Schwierigkeiten zu gewinnen, die mit dem Verständnis des Buches in der Apk gegeben sind. Im einzelnen haben sich jedoch verschiedene Erklärungsmöglichkeiten herauskristallisiert, die in ihren sachlichen Voraussetzungen und dementsprechend auch in den daraus resultierenden Konsequenzen zum Teil recht erheblich voneinander abweichen. Bis zur Gegenwart sind dabei vor allem zwei Möglichkeiten maßgebend geworden,

---

1) S. dazu oben, S. 60f.65 - In diesem Zusammenhang kann freilich auch auf zahlreiche Abbildungen in der altchristlichen Kunst aufmerksam gemacht werden, auf denen das Buch in der Regel als eine verschlossene Rolle in der Hand des erhöhten Christus dargestellt wird (so zB in den Mosaiken des Chors von San Vitale in Ravenna, die dem 6.Jh. angehören; vgl. dazu Birt, Buchrolle, 120.241 mit weiteren Belegen). Die mittelalterliche Kunst stellt das Buch dagegen vorwiegend als einen Kodex dar, von dem sieben Bänder mit den daran befestigten Siegeln herabhängen (in dieser Form erscheint es zB auf dem vierten der berühmten Holzschnitte zur Apk von A.Dürer aus dem Jahre 1498 und ähnlich schon in der Bamberger Apokalypse auf Blatt 9; vgl. dazu Zahn, Offenbarung, 123f).

über die im folgenden Abschnitt zunächst kurz referiert werden soll.[1] Die Aufgabe der weiteren Untersuchungen dieses Teils wird darin bestehen, die Voraussetzungen beider Interpretationsversuche genauer zu überprüfen, um dann zu einer angemessenen Lösung des umstrittenen Problems vorzudringen.

I. Die vorgegebenen Deutungsversuche

1. Opisthographon

Die überwiegende Zahl der älteren und neueren Exegeten vertritt die Auffassung, daß es sich bei dem Buch mit den sieben Siegeln um ein sog. Opisthographon handelt, dh um eine Buchrolle, die sowohl auf der Vorder- als auch auf der Rückseite beschrieben ist.[2] Diese Auffassung geht im wesentlichen darauf zurück, daß man die Kennzeichnung des

---

1) Daneben ist noch auf eine dritte Möglichkeit hinzuweisen, die Form des Buches als Kodex zu bestimmen; dieser Vorschlag, der v.a. von Zahn, Offenbarung, 333f; ders., Einleitung 2,608 Anm.7 im Anschluß an die Untersuchungen von Huschke, Das Buch mit sieben Siegeln, 1860 über einige in Siebenbürgen aufgefundene versiegelte Wachstafeln aus dem 2.Jh. nChr entwickelt wurde, baut jedoch auf völlig unzureichenden Voraussetzungen auf, die schon von zahlreichen Exegeten mit überzeugenden Argumenten zurückgewiesen wurden (vgl. Birt, Buchrolle, 86 Anm.2; Bousset, Offenbarung, 254 Anm.1; Charles, Revelation 1, 136f und Schrenk, ThW 1 (1933), 617 Anm.15); bei den folgenden Überlegungen kann er daher unberücksichtigt bleiben. - Die Fragwürdigkeit dieser Hypothese ergibt sich außerdem auch aus der Beobachtung, daß Kodices während der Abfassungszeit der Apk gegen Ende des 1.Jh. im antiken Buchwesen noch eine überaus große Seltenheit waren; die ältesten Fragmente, die uns erhalten sind, stammen aus der ersten Hälfte des 2.Jh. nChr (vgl. Dziatzko, PW 3 (1899), 948f; Funke, Buchkunde, 49f und Kenyon, Text, 17f).

2) Von den seit 1900 erschienenen Arbeiten sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Bousset, Offenbarung, 254; Charles, Revelation 1, 136f; Allo, L'Apocalypse, 60f; Swete, Apocalypse, 75; Loisy, L'Apocalypse, 129; Hadorn, Offenbarung, 74f; Schrenk, ThW 1 (1933), 617; Karrer, Offenbarung, 58; Ketter, Apokalypse, 92; Sickenberger, Erklärung, 73f; Déri, Vision, 42ff; Kiddle, Revelation, 95f; Koep, Buch, 21f; Wikenhauser, Offenbarung, 55; Lilje, Offenbarung, 135; Schick, Apokalypse, 28 und Morris, Revelation, 94 zu vergleichen.

Buches in Apk 5,1 als βιβλίον ἐσφραγισμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν für eine bewußte Anlehnung des Verfassers der Apk an die Beschreibung der himmlischen Buchrolle hält, die dem Propheten Ezechiel im Rahmen seiner Berufungsvision von Jahwe überreicht wird (Ez 2,9f).[1]

2. Exkurs: Die antike Buchrolle

Bis zum Aufkommen des Kodex in den ersten vier Jahrhunderten nChr stellte die Rolle die klassische Form des Buches in der Antike dar. In Ägypten, dem Ursprungsland der Papyrusrolle, ist sie uns auf bildlichen Darstellungen bereits für das 4. Jt. vChr bezeugt.[2]
Spätestens seit der Zeit der klassischen Prophetie hat sich die Buchrolle auch in Israel als die dominierende Form des Buches durchgesetzt.[3] Das geht noch aus dem interessanten

---

1) Vgl. ausführlicher dazu unten, S.97ff. - Eine eigene Variante zu dieser These bildet die Auffassung von Spitta, Offenbarung, 281f, daß das Buch nicht aus einer zusammenhängenden Rolle, sondern aus sieben einzelnen Membranen besteht, die jeweils mit einem Siegel verschlossen sind. Spitta versucht diese Auffassung v.a. im Rückgriff auf die in der spätjüd. Apokalyptik belegte Vorstellung von den himmlischen Tafeln zu begründen, die ebenfalls aus mehreren Teilen zusammengesetzt seien; dieser Versuch ist jedoch deshalb als fragwürdig zu bezeichnen, da bei diesen Tafeln an keiner der von Spitta herangezogenen Stellen besonderer Wert auf die Versiegelung gelegt wird. Die Entsprechungen zwischen den himmlischen Tafeln in der jüd. Apokalyptik und dem versiegelten Buch von Apk 5 liegen nicht auf der konstruktionsmäßigen Ebene, sondern primär - wie noch zu zeigen sein wird - auf der inhaltlichen Ebene.

2) Das bislang älteste erhaltene Original ist der in hieratischer Schrift abgefaßte Papyrus Prisse, der vermutlich schon aus dem 3.Jt. vChr stammt; zum altägyptischen Buchwesen vgl. in diesem Zusammenhang die Untersuchungen von Dziatzko, PW 3 (1899), 945; Birt, Buchrolle, 4ff; Koep, RAC 2 (1954), 664ff und Funke, Buchkunde, 48.

3) Zur Geschichte des israelitischen Buchwesens vgl. Blau, Studien, 9ff; Krauss, Talmudische Archäologie 3,130ff; Procksch, Der hebräische Schreiber, in: Von Büchern und Bibliotheken, 3ff; Koep, RAC 2 (1954), 667ff und Eißfeldt, Einleitung, 910ff (mit weiteren Literaturhinweisen aaO, 909f).

Bericht über die Aufzeichnung der Botschaft des Propheten Jeremia hervor, die er seinem Schreiber Baruch auf einer Rolle diktierte (Jer 36,1ff). Die Verwendung des Begriffes מגלה (36,6.14.20f uö), der etymologisch auf die Wurzel גלל "rollen", "wälzen" zurückgeht[1], bzw. der Konstruktus-Verbindung מגלת ספר (36,2.4) setzt hier wie in einigen anderen at.lichen Zusammenhängen eindeutig die Buchrolle als Schriftträger voraus.[2]
Auch in der Zeit nach dem babylonischen Exil blieb die Rolle die vorherrschende Form des Buches im israelitischen Buchwesen. Das beweisen nicht nur die Aussagen des Nehemia-Buches (Neh 8,1-8), des Aristeas-Briefes (§§ 176-181) und des 1. Makkabäer-Buches (1Makk 3,48)[3], sondern vor allem noch die aufsehenerregenden Entdeckungen der Handschriften vom Toten Meer, die aus der Zeit zwischen dem Beginn des 2.Jh. vChr und der Mitte des 1.Jh. nChr stammen.[4] Mit Ausnahme der Kupferrolle aus der Höhle 3 handelt es sich bei diesen Handschriften und Fragmenten ausschließlich um Rollen bzw. um Bruchstücke davon, die aus Papyrus und - zum überwiegenden Teil - aus Leder hergestellt wurden; Vermutungen über das Vorhandensein von Kodices haben dagegen bisher keine sichere Bestätigung gefunden.[5]
Noch im Zeitalter der Mischna und des Talmud, als sich der Kodex in der antiken Welt bereits durchgesetzt hatte, gehörte die Rolle zu den bevorzugten Buchformen des jüd. Schriftwesens.[6] Die Ausgaben der Tora, die für den sakralen Gebrauch bestimmt sind, werden sogar bis zur Gegenwart ausschließlich auf Pergamentrollen niedergeschrieben.

---

1) Vgl. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch, 397.
2) Vgl. außerdem Ez 2,9; 3,1-3; Sach 5,1f; Ps 40,8 uö.
3) Zu den genannten Belegen vgl. zusammenfassend Blau, Buchwesen, 39; Procksch, Der hebräische Schreiber, in: von Büchern und Bibliotheken, 11ff und Eißfeldt, Einleitung, 911.
4) Zum archäologischen Befund vgl. die Untersuchungen von Burrows, Schriftrollen, 1ff; Eißfeldt, Einleitung, 865ff (mit der aaO, 864f verzeichneten Literatur) und Lohse, Umwelt, 63ff.
5) Vgl. dazu Bardtke, Handschriftenfunde 2, 83; Burrows, Schriftrollen, 81f und Driver, The Judaean Scrolls, 23ff.
6) Vgl. Blau, Studien, 40ff und Krauss, Talmudische Archäologie 3, 175ff.

Der wichtigste Rohstoff, den man im Altertum zur Anfertigung der Buchrollen verwendete, war neben dem Leder das kostbare Papyrusmaterial. Über die technische Verfahrensweise, die man zu seiner Herstellung anwandte, ist uns ein Bericht des älteren Plinius überliefert, der interessante Einblicke in die antike Schreibstoffproduktion vermittelt.[1] Nach diesem Bericht, der durch die erhaltenen Originale im wesentlichen bestätigt wird, wurde das Mark der drei bis vier Meter hohen, dreikantigen Papyrusstaude, die heute noch im Sudan und auf Sizilien wächst, zuerst mit einem spitzen Instrument in sehr dünne und möglichst breite Streifen zerlegt, die dann je nach ihrer Qualität für die verschiedenen Papyrussorten geordnet und in zwei Schichten, einer horizontalen und einer vertikalen, übereinandergelegt wurden; beide Schichten wurden dann durchfeuchtet, zusammengepreßt und an der Sonne getrocknet. Die erhaltenen Papyri lassen noch erkennen, daß die Seite mit den horizontal verlaufenden Streifen (Rekto) mit Elfenbein oder Muscheln poliert wurde, da sie später in der Regel als Schreibfläche diente.

Die Verwendungsmöglichkeiten des Papyrusmaterials waren außerordentlich vielseitig: sowohl die klassischen Werke der Literatur, der Geschichte und der Philosophie, als auch amtliche Urkunden, Briefe und Rechnungen wurden auf diesem Material niedergeschrieben. Die Größe der einzelnen Papyrusbögen richtete sich dabei jeweils nach dem Verwendungszweck: während für kürzere Texte ein einzelnes Blatt von ca 20 x 30 cm genügte, wurden für umfangreichere Texte mehrere Blätter zu einer Rolle zusammengeklebt, die im Durchschnitt eine Länge von 6-10 m erreichte.

In der Regel wurden die Buchrollen nur auf einer Seite, und zwar auf der Rekto-Seite beschrieben. Um das kostbare Material möglichst rationell zu nutzen, verwendete man jedoch bereits im altägyptischen[2] und später auch im israelitischen Buchwesen in besonderen Fällen zusätzlich die Seite mit den vertikal verlaufenden Streifen (Verso).[3] Für die ersten beiden vor- und nachchristlichen Jahrhunderte

---

1) Die deutsche Übersetzung des Berichtes, der von Dziatzko, Untersuchungen, 58ff herausgegeben, übersetzt und kommentiert wurde, ist leicht zugänglich gemacht bei Barret, Umwelt, 35ff.

2) Vgl. Birt, Buchrolle, 7f.

3) Vgl. Blau, Studien, 115.167.

ist uns diese Technik der doppelseitigen Beschreibung sowohl durch zuverlässige Nachrichten einiger antiker Autoren,[1] als auch durch umfangreichere Handschriftenfunde sicher bezeugt; so befinden sich beispielsweise unter den in Qumran entdeckten Handschriften noch mehrere Papyrusfragmente, die auf beiden Seiten beschrieben wurden.[2] Auch zahlreiche griech. Papyrusexemplare, die man in den letzten Jahrzehnten in Ägypten gefunden hat, weisen vielfach noch eine zweiseitige Beschreibung auf.[3] Während der Abfassungszeit der Apk gegen Ende des 1.Jh. nChr kann der Gebrauch derartiger Opisthographa im antiken Buchwesen daher mit großer Sicherheit vorausgesetzt werden.

3. Doppelurkunde

Im Anschluß an die Ausführungen von A.Deißmann über einige griech. Pergamenturkunden aus dem 1.Jh. vChr[4] hat K. Staritz als erste die Auffassung herauszuarbeiten versucht, daß es sich bei dem Buch mit den sieben Siegeln nicht um ein Opisthographon, sondern um eine sog. Doppelurkunde handelt.[5] Diese Auffassung, die schon kurze Zeit später von O.Roller in einem posthum veröffentlichten Aufsatz aufgegriffen und in etwas modifizierter Form begründet wurde[6], hat in den letzten Jahrzehnten auch bei einigen anderen Exegeten weitgehende Zustimmung gefunden.[7] Den Ausgangspunkt für diese Hypothese bildet die Beobachtung, daß das Buch durch seine siebenfache Versiegelung eher an eine bestimmte Urkunde als an eine Buchrolle erinnert. Diese Beobachtung brachte man in Verbindung mit den verschiedenen Textvarianten in Apk 5,1, von denen die Lesart βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν nicht recht zu der bis dahin allgemein anerkannten

1) Vgl. die betreffenden Belege bei Dziatzko, PW 3 (1899), 953f; Birt, Kritik und Hermeneutik, 301f und Koep, RAC 2 (1954), 672.
2) Vgl. dazu Schubert, ZKTh 74 (1952), 9 und Burrows, Schriftrollen, 81f.
3) Vgl. Roberts, JThS 50 (1949), 155ff und Kenyon, Text,16.
4) Vgl. Licht vom Osten, 28.
5) ZNW 30 (1931), 157ff.
6) ZNW 36 (1937), 98ff.
7) Vgl. Lohmeyer, ThR NF 7 (1935), 37f; Bornkamm, Komposition, in: Studien, 204f. 221f; Fitzer, ThW 7 (1964),951; Vielhauer, Apokalyptik des Urchristentums, in: Hennecke-Schneemelcher, Nt.liche Apokryphen 2,438 und Holtz, Christologie, 31ff.

Interpretation des Buches als Opisthographon zu passen scheint.[1] Daher suchte man in der antiken Rechtsgeschichte nach einem bestimmten Urkundentyp, der dieser Lesart entsprechen sollte; diesen Urkundentyp sah man dann mit der Doppelurkunde gegeben.

4. Exkurs: Die Entwicklung und Konstruktion der antiken Doppelurkunde

Bei der Doppelurkunde handelt es sich um eine besondere Form der verschlossenen Urkunde, die in der Regel nur als Privaturkunde ausgestellt wurde. Das Grundprinzip dieser Urkundenart basiert auf dem Gedanken, einen juristischen Text in zweifacher Ausfertigung so zu fixieren, daß das beweiskräftige Original versiegelt und dadurch vor Mißbrauch und Verfälschung geschützt wird, während die Abschrift des betreffenden Textes unversiegelt bleibt und so jederzeit eingesehen, aber auch in unzulässiger Weise verändert werden kann. Wenn sich begründete Bedenken an der Übereinstimmung beider Fassungen des Textes ergeben, kann der versiegelte Teil der Urkunde geöffnet und der authentische Urkundentext überprüft werden.
Dieses zweiteilige Urkundenprinzip läßt sich in der orientalischen Rechtsgeschichte bis in das babylonisch-assyrische Urkundenwesen zurückverfolgen. Die ältesten Doppelurkunden, die uns aus diesem Kulturraum überliefert sind, reichen zum Teil noch bis in das 3.Jt. vChr zurück.[2] Ihre Anfertigung hat man sich so vorzustellen, daß der betreffende Urkundentext mit einem Schilfrohrgriffel in den feuchten Ton einer Tafel eingraviert wurde, die dann getrocknet oder gebrannt und mit einer festen Tonhülle verschlossen wurde. Auf dieser Tonhülle brachte man dann den gleichlautenden - in späterer Zeit jedoch einen stark verkürzten - Text noch einmal an.
Das charakteristische Merkmal der Doppelurkunden, ihre verschlossene Innenschrift und die jederzeit zugängliche Außenschrift, blieb auch in späterer Zeit gewahrt, als man die Urkunden nicht mehr auf Tontafeln, sondern auf anderen

---

1) Zur Analyse des Textes von Apk 5,1 s.unten, S.80ff.
2) Vgl. dazu Wenger, PW, 2.R.2.2 (1923), 2408f und Roller, ZNW 36 (1937), 103f.

Beschreibstoffen wie Papyrus, Leder, Pergament etc verzeichnete. Das älteste literarische Dokument, das die Existenz von Doppelurkunden dieser Art im israelitischen Rechtswesen bestätigt, ist der Bericht des Propheten Jeremia über den Ankauf eines Ackers vom Sohn seines Oheims Chanameel in Anathoth (Jer 32,6-15).[1] In diesem aufschlußreichen Bericht spricht Jeremia ausdrücklich von der Abfassung und Versiegelung eines "Kaufbriefes" (ספר המקנה ; LXX: τὸ βιβλίον τῆς κτήσεως), der aus zwei Exemplaren besteht: das erste Exemplar, das als ספר החתום (LXX: τὸ βιβλίον τὸ ἐσφραγισμένον) bezeichnet wird (32 (39), 11.14), ist der versiegelte Teil der Urkunde mit dem juristisch verbindlichen Text; das zweite Exemplar, das die Bezeichnung ספר הגלוי (LXX: τὸ βιβλίον τὸ ἀνεῳγμένον) trägt (32 (39), 11.14), enthält dagegen nur die offene, jederzeit zugängliche Abschrift des Textes. Beide Fassungen befinden sich offenbar auf ein und demselben Papyrus- oder Pergamentblatt, das nach Abschluß des Kaufvertrages in einem Tongefäß sicher aufbewahrt wurde (32 (39), 14). Mehrere Exemplare dieses zweiteiligen Urkundentyps wurden noch zu Beginn dieses Jahrhunderts bei Ausgrabungen im südlichen Ägypten in der jüd. Auswandererkolonie von Elephantine entdeckt.[2] Diese Doppelurkunden, die in griech. Sprache abgefaßt sind, gehören zu den ältesten bislang überhaupt bekannt gewordenen gräko-ägyptischen Urkunden; sie stammen bereits aus dem 4. und 3. Jh. vChr. Das Verfahren, das man bei der Herstellung dieser Doppelurkunden anwandte, läßt sich aufgrund der uns erhaltenen Originale noch ziemlich genau rekonstruieren.[3] Danach wurde der betreffende Urkundentext zunächst zweimal im gleichen Wortlaut auf ein und demselben Papyrusblatt untereinander niedergeschrieben, wobei man zwischen beiden Fassungen des Textes einen Zwischenraum von wenigen Zeilen freiließ. An dieser Stelle wurde das Blatt dann etwa bis zur Mitte eingeschnitten, die obere Hälfte in ihrer ganzen

---

1) Zur Auslegung des Textes vgl. Fischer, ZAW 30 (1910), 136ff; Roller, ZNW 36 (1937), 101f. 104 und Koffmahn, Doppelurkunden, 16ff.

2) Vgl. dazu Rubensohn, Elephantine-Papyri, 1ff; Wenger, PW 2.R.2.2 (1923), 2409ff und Roller, ZNW 36 (1937), 102f

3) Vgl.die anschauliche Beschreibung des Konstruktionsprinzips bei Rubensohn, Elephantine-Papyri, 6ff mit den auf Tafel I abgebildeten Exemplaren.

Breite zusammengerollt, in der Mitte abgeknickt und zusammengefaltet. Da dieser Teil der Urkunde den rechtsverbindlichen Text enthielt, wurde er anschließend mit Papyrusfäden verschnürt und von mehreren Zeugen versiegelt; ihn bezeichnet man daher gewöhnlich auch als "scriptura interior". Der untere Teil der Urkunde wurde ebenfalls zusammengerollt, in der Mitte abgeknickt und zusammengefaltet; er blieb jedoch unversiegelt und konnte jederzeit ohne die Öffnung der Innenschrift eingesehen werden; ihn bezeichnet man dementsprechend auch als "scriptura exterior". Durch dieses komplizierte Verfahren erhält man also zwei Ausfertigungen des Urkundentextes, von denen jedoch nur die versiegelte Innenschrift die juristisch verbindliche Fassung darstellt.

Das Gebiet, in dem das Doppelurkundenprinzip Anwendung fand, blieb in den folgenden Jahrhunderten nicht auf den engeren Bereich Ägyptens beschränkt; sowohl im syrisch-palästinensischen Raum als auch in Mesopotamien entdeckte man zahlreiche Exemplare dieses Urkundentyps.[1] Einige griech. Pergamenturkunden aus dem 1.Jh vChr, die in ihrer formalen Anlage unverkennbare Parallelen zu den gräko-ägyptischen Doppelurkunden aufweisen, fand man zu Beginn dieses Jahrhunderts auch in dem abgelegenen Gebiet von Kurdistan.[2] Diese wertvollen Funde wurden in jüngster Zeit durch eine größere Zahl von Doppelurkunden aus den ersten beiden Jahrhunderten nChr bereichert, die man bei archäologischen Untersuchungen im Gebiet des - ca 25 km südöstlich von Jerusalem gelegenen - Wādi Murabaʿat und in einigen Tälern im israelischen Teil der Wüste Juda entdeckte.[3] Diese Doppelurkunden, die in vier verschiedenen Sprachen abgefaßt sind[4], weisen eine äußerst formelhafte und schematische Stilisierung auf.[5] In allen wesent-

---

1) Vgl. die Übersicht von Koffmahn, Doppelurkunden, 20ff.
2) Zu diesen Doppelurkunden vgl. bes. Deißmann, Licht vom Osten, 24ff.
3) Die betreffenden Texte wurden von Koffmahn, Doppelurkunden, 1968 ediert, kommentiert und mit einer Einleitung zum Doppelurkundenprinzip versehen.
4) Und zwar in hebräischer, aramäischer, griechischer und nabatäischer Sprache; vgl.dazu aaO, 56ff.
5) Vgl. aaO, 61ff.

lichen Details bestätigen sie jedoch die Erkenntnisse, die bereits durch die gräko-ägyptischen Doppelurkunden aus vorchristlicher Zeit gewonnen wurden.
Der Inhalt der Doppelurkunden weist in den genannten Fundgebieten eine breite Skala unterschiedlicher Rechtsgeschäfte auf. Er umfaßt sowohl schuld- und eherechtliche Angelegenheiten als auch Pacht- und Kaufverträge über die verschiedensten Objekte. Ausgenommen vom Doppelurkundenprinzip sind jedoch in allen Gebieten - und so auch bei den neuesten Funden aus der jüdischen Wüste - testamentarische Verfügungen, die aus naheliegenden Gründen ausschließlich in Form von verschlossenen Urkunden ausgestellt wurden. Die Zahl der Zeugen, die die rechtliche Gültigkeit der abgeschlossenen Verträge und Vereinbarungen mit ihrem Siegel bestätigten, ist in den einzelnen Fundgebieten unterschiedlich: während die gräko-ägyptischen Doppelurkunden in der Regel die Siegel von sieben Zeugen tragen[1], weisen die Doppelurkunden aus dem Gebiet von Kurdistan und aus der jüdischen Wüste im allgemeinen nur die Siegel von drei Zeugen auf.[2]
Ein römischer Senatsbeschluß aus der Regierungszeit Neros deutet darauf hin, daß das Doppelurkundenprinzip im 1.Jh. nChr auch von den Römern übernommen und auf die bei ihnen üblichen Wachstafeln übertragen wurde.[3] Die innen befindlichen Seiten dieser Tafeln, die in Form von Diptychen oder Triptychen zusammengebunden und verschlossen wurden, bildeten dabei die scriptura interior, während die beiden Außenseiten die scriptura exterior darstellten. Die damit vollzogene Übertragung des Doppelurkundenprinzips auf die Kodexform läßt erkennen, daß die äußeren Gegebenheiten dieser Urkundenart vielfach wechseln konnten, daß aber ihr Grundprinzip, die unzugängliche Innenschrift und die offene Außenschrift, durch mehrere Jahrhunderte hindurch gewahrt blieb. Erst mit dem 3.Jh. nChr sind die Doppelurkunden nahezu völlig aus dem Rechtsleben der Antike verschwunden.

---

1) Vgl. Roller, ZNW 36 (1937), 102f.
2) Vgl. Deißmann, Licht vom Osten, 25 bzw. Koffmahn, Doppelurkunden, 12ff.
3) Vgl. dazu Wenger, PW 2.R. 2.2 (1923), 2416ff; Roller, ZNW 36 (1937), 103.105.107 und Koffmahn, Doppelurkunden, 15f.

II. Erwägungen zur Problematik

Das Nebeneinander der beiden aufgezeigten Interpretationsversuche erklärt sich in erster Linie aus der Tatsache, daß die Bestimmung der äußeren Gestalt des Buches mit den sieben Siegeln durch zwei Unsicherheitsfaktoren gekennzeichnet ist: auf der einen Seite ist es die bedeutungsmäßige Variationsbreite, die im nt.lichen Sprachgebrauch mit dem Begriff βιβλίον verbunden ist, während auf der anderen Seite bei der Kennzeichnung des Buches in Apk 5,1 erhebliche textkritische Schwierigkeiten auftreten, von deren Klärung eine angemessene Lösung des erörterten Problems weitgehend abhängt.

1. Semasiologische Aspekte zum Begriff βιβλίον

Im Anschluß an die Bibelübersetzung M.Luthers hat sich für das in Apk 5,1 beschriebene βιβλίον allgemein die Bezeichnung "Buch mit sieben Siegeln" durchgesetzt[1], die als sprichwörtliche Redensart sowohl in der Umgangssprache[2] als auch in der gehobenen Literatur Eingang gefunden hat.[3] Die Wiedergabe des griech. Begriffes βιβλίον mit dem deutschen Wort "Buch" ist jedoch zumindest im vorliegenden Zusammenhang mißverständlich, da sie die komplexere Bedeutungsebene des griech. Begriffes verdeckt und den unbefangenen Leser zunächst unwillkürlich an die Form eines modernen Kodex erinnert.
Sprachgeschichtlich handelt es sich bei dem Begriff βιβλίον um einen Deminutiv zu der Grundform βίβλος, die ihrerseits aus dem älteren βύβλος entstanden ist.[4] Dieser

1) Luther gibt den Text von Apk 5,1 mit den Worten wieder: "...ein Buch geschrieben inwendig und auswendig, versiegelt mit sieben Siegel" (Biblia, in: WADB 7,433).
2) Vgl. Paul, Deutsches Wörterbuch, 600:"Das ist für ihn ein Buch mit sieben Siegeln = 'das ist er nicht imstande zu ergründen'."
3) Goethe legt Faust im Gespräch mit Wagner die Worte in den Mund:"Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit/Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln." (Faust, Der Tragödie erster Teil, Z. 575f; ebenso bereits im Urfaust, Z. 222f; zitiert nach der Ausgabe von Trunz, 1966, 26.373).
4) Zur Ableitung der Schreibweise vgl. Dziatzko, PW 3 (1899), 1103f und Schrenk, ThW 1 (1933), 614.

Begriff, der vermutlich auf den Namen der syrisch-phönizischen Hafenstadt Byblos (heute: Jebail) zurückgeht und der als Lehnwort in die griech. Sprache eingedrungen ist, diente ursprünglich lediglich zur Bezeichnung der Papyrusstaude (Cyperus papyrus), aus der das bekannte Schreibmaterial in der Antike gewonnen wurde.[1] Da die Rollenform dem Papyrusmaterial in besonderer Weise entspricht, setzte sich dieser Begriff jedoch schon relativ früh als Bezeichnung für die beschriebene Papyrusrolle selbst durch. Der bekannte griech. Historiker Herodot benutzt ihn zwar vorwiegend noch zur Bezeichnung der Papyrusstaude, doch zeigt die Verwendung des Begriffes bei Aischylos schon deutlich, daß er in jener Zeit auch auf die Buchrolle bezogen werden konnte.[2]
Einen entsprechenden Richtungsverlauf nahm nun auch die Bedeutungsgeschichte des Begriffes βιβλίον , der schon in vorchristlicher Zeit nicht mehr als reiner Deminutiv verstanden wurde, sondern allmählich gleichwertig neben βίβλος trat.[3] Diese Entwicklung, die etwa mit Xenophon und Plato einsetzte[4], führte in der Koine dazu, daß βιβλίον ebenso wie βίβλος zum gebräuchlichsten

---

1) Vgl. dazu Koep, RAC 2 (1954), 670f; Frisk, Wörterbuch 1, 235.
2) Vgl. dazu Schubart, Buch, 32f.
3) Der deminutive Charakter von βιβλίον zeigt sich bei Herodot allerdings noch darin, daß er den Begriff vorwiegend zur Bezeichnung von Briefen und anderen Schriftstücken geringeren Umfangs verwendet; vgl. aaO, 33.
4) Vgl. ebd.

term. techn. für die Buchrolle, die Urkunde, den Brief und andere schriftliche Dokumente wurde.[1] Die LXX gibt den hebr. Ausdruck ספר - מגלת in der Regel mit ἀσφαλὶς βιβλίου wieder, wie sie überhaupt den Begriff ספר vorwiegend mit βιβλίον, seltener dagegen mit βίβλος übersetzt[2]; ein entscheidender sachlicher Unterschied zwischen beiden Begriffen läßt sich dabei nicht mehr feststellen. Der LXX dient βιβλίον jedoch nicht nur zur Bezeichnung von Buchrollen, sondern ebenso zur Kennzeichnung von Urkunden, Briefen und anderen schriftlichen Dokumenten. So gibt sie beispielsweise den hebr. Ausdruck ספר כריתת, der den gesetzmäßigen Scheidebrief bezeichnet, mit dem der Ehemann seine Frau entlassen und die Ehe auflösen konnte, an einigen Stellen mit dem griech. Äquivalent βιβλίον ἀποστασίου wieder.[3] Auch in zahlreichen anderen Zusammenhängen dient ihr der Begriff βιβλίον zur Bezeichnung von Briefen und Urkunden der verschiedensten Art.[4] Dieser Sprachgebrauch spiegelt sich auch in den griech. Papyrusdokumenten wider, in denen βιβλίον in breitem Umfang als term.techn. für amtliche Urkunden, Privaturkunden, Beweispapiere, Schuldbriefe etc verwendet wird.[5]

Ein ähnlich differenzierter Befund zeichnet sich bei der Verwendung des Begriffes βιβλίον auch im nt.lichen Sprachgebrauch ab.[6] Zwar wird βιβλίον auch hier vorwiegend zur Bezeichnung von Buchrollen verwendet[7], doch muß man an einigen wenigen Stellen davon ausgehen, daß der Begriff auch zur Kennzeichnung von Urkunden dient, insbesondere - wie schon in der LXX - für das Dokument der Ehescheidung.[8] Da kein zwingender Grund dafür vorliegt, daß

---

1) Vgl. Dziatzko, PW 3 (1899), 940 und Schrenk, ThW 1 (1933), 615f.
2) Vgl. die Belege aaO, 614ff.
3) Vgl. Dtn 24,1.3; Jes 50,1; Jer 3,8 uö.
4) Vgl. 2Sam 11,14f; 2Kön 5,5ff; 10,1f.6f uö.
5) Vgl. die Belege bei Preisigke, Wörterbuch 1, 267f.
6) Vgl. Koep, RAC 2 (1954), 679:"Soweit das NT u. die christl. Schriftsteller sich der herkömmlichen Terminologie bedienen, ist aus den Termini βίβλος, βιβλίον, liber usw. für Material u.Form des Buches nichts sicher auszumachen."
7) Vgl. Lk 4,17.20; Gal 3,10; 2Tim 4,13; Hebr 9,19; 10,7 uö.
8) Vgl. Mk 10,4; Mt 19,7.

die Apk in diesem Zusammenhang vom allgemeinen nt.lichen Sprachgebrauch abweicht, sind auch in ihr rein vom Begriff βιβλίον her noch keine eindeutigen Rückschlüsse auf die Form und den Charakter des dadurch bezeichneten Gegenstandes möglich.[1)]

Die Schwierigkeiten, die sich aus diesem Befund ergeben, werden jedoch durch den Umstand noch bedeutend verstärkt, daß die einzelnen Handschriften bei der Überlieferung des Textes von Apk 5,1 stark voneinander abweichen; zu den semasiologischen Problemen kommen textkritische hinzu.

2. Das Problem des Textes von Apk 5,1

Mit der Lösung der Schwierigkeiten, die im Zusammenhang mit der Überlieferung des Textes von Apk 5,1 auftreten, ist meist schon eine gewisse Vorentscheidung über die Bestimmung der äußeren Gestalt des Buches mit den sieben Siegeln verbunden.[2)] Diesen Fragen muß daher größere Aufmerksamkeit zugewandt werden, als das bisher in der exegetischen Literatur geschehen ist. Vor allem die überaus willkürlichen Manipulationen, mit denen man den Text von

---

1) Abgesehen von dem metaphorischen Gebrauch des Begriffes in Apk 6,14, der eindeutig die Vorstellung von einer Buchrolle voraussetzt (vgl. Jes 34,4) und von dem hier erörterten Buch mit den sieben Siegeln (5,1.2.3.4.5.8.9) verteilen sich die Belege in der Apk auf folgende Schriftstücke: 1. Das vorliegende βιβλίον des Apokalyptikers (1,11; 22,7.9.10.18.19), das nach dem Vorbild des zweiteiligen orientalischen Briefformulars stilisiert ist (1,4-6) und als unversiegelter Brief verstanden wird (22,10). 2. Das βιβλίον (10,8) bzw. βιβλαρίδιον (10,2.9.10) in der Vision von Apk 10, das in enger Anlehnung an die Buchrolle des Propheten Ezechiel beschrieben wird (vgl. Ez 2,8-3,3). 3. Das βιβλίον bzw. die βίβλος τῆς ζωῆς (13,8; 17,8; 20,12; 21,27 bzw. 3,5; 20,15), die die Namen der Erwählten enthält, die zum Leben in der künftigen Heilswelt bestimmt sind. 4. Die himmlischen Gerichtsbücher, τὰ βιβλία (20,12), die beim individuellen Weltgericht geöffnet werden, um die Menschen nach ihren Werken zu richten. - Wie bei der kleinen Buchrolle von Apk 10 liegt vermutlich auch den Aussagen über die beiden zuletzt genannten himmlischen Bücher die Vorstellung von einer Buchrolle zugrunde; zum inhaltlichen Charakter dieser drei Bücher vgl. den Exkurs unten, S. 105ff

2) In den Aufsätzen von Staritz, ZNW 30 (1931), 158ff; Roller, ZNW 36 (1937), 98ff und Bornkamm, Komposition, in: Studien, 204ff bilden die textkritischen Fragen den Ausgangspunkt der Überlegungen; auch in den Apk-Kommentaren werden beide Aspekte meist eng miteinander verknüpft.

Apk 5,1 mitunter so "zurechtgebogen" hat, daß er die jeweils vorgetragene Hypothese in überzeugender Form zu bestätigen schien[1], müssen als eine Aufforderung dazu verstanden werden, die herkömmliche, meist rein mechanisch vollzogene Auswertung des handschriftlichen Befundes durch eine sorgfältige Anwendung der Kriterien der nt.lichen Textkritik zu ersetzen.[2]

Für die Rekonstruktion des ursprünglichen Textes von Apk 5,1 kommen im wesentlichen drei Varianten in Frage[3], wobei

---

1) Ein bezeichnendes - aber keineswegs vereinzeltes - Beispiel dafür liefert die Argumentationsweise von Roller, ZNW 36 (1937), 100, der einer bestimmten Lesart nur deswegen den Vorrang zuerkennt, da sie allein für die Form einer Doppelurkunde in Frage kommt; einer unvoreingenommenen Auswertung des handschriftlichen Befundes wird damit jedoch in unzulässiger Weise vorgegriffen.

2) Die Voraussetzungen dafür hat J.Schmid mit seinen zweibändigen "Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes", 1955/56 geschaffen. Im Anschluß an die systematischen Vorarbeiten von H.C. Hoskier, Concerning the Text of the Apocalypse, 2 Bde, 1929 ist es ihm darin gelungen, weitgehende Vollständigkeit bei der Erfassung und kritischen Auswertung des gesamten, über 200 Hss umfassenden Zeugenmaterials für den griech. Apk-Text zu erreichen (zur Vervollständigung vgl. die beiden Ergänzungsaufsätze von Schmid in: ZNW 52 (1961), 82ff und ZNW 59 (1968), 250ff). Für die Textkritik der Apk hat er mit seinen Untersuchungen eine Grundlage geschaffen, "wie wir sie für keine andere Schrift des Neuen Testaments besitzen" (Kümmel, ThLZ 82 (1957), 249; vgl. auch die Rezensionen von Mussner, TThZ 66 (1957), 50ff und Maldfeld, ThZ 14 (1958), 47ff). Auf den wertvollen Erkenntnissen seiner mehr als 25 jährigen Beschäftigung mit den Problemen der Überlieferung des griech. Apk-Textes bauen die folgenden Überlegungen daher weitgehend auf.

3) Die Bezeugung der einzelnen Varianten erfolgt nach der umfassenden Sammlung des handschriftlichen Materials bei Hoskier, Text 2,141f, der sich bei der Bezeichnung der Minuskelhss jedoch nicht an die allgemein anerkannten Numerierungen von C.R.Gregory und E.von Dobschütz gehalten, sondern die älteren Bezeichnungen von F.H.A.Scrivener zugrundegelegt hat (eine Synopse beider Minuskelreihen findet sich bei Charles, Revelation 2, 227ff); zur Kontrolle wurden außerdem die textkritischen Apparate bei Charles, Revelation 2, 267 und in: The Greek New Testament, ed. K.Aland u.a., 847 herangezogen. - Für den Text von Apk 5,1 entfallen danach sämtliche vier Papyri, in denen uns Teile der Apk überliefert sind, unter ihnen v.a. der Chester Beatty-Papyrus p^{47}, der die älteste Apk-Hs darstellt (3.Jh.); der Text von Apk 5,1 fehlt außerdem auch in sechs von den insgesamt zehn Majuskelhss, in denen die Apk bzw. Teile daraus enthalten sind (04 051 052 0163 0169 0207), sowie in zahlreichen unbedeutenderen Minuskelhss (88 2022 2030 2052 2062 2078 u.a.).

zwischen den beiden Ausdrücken βιβλίον ἐσφραγισμένον und κατεσφραγισμένον σφραγῖδιν σάτκ folgende Wortverbindungen überliefert sind[1]:

1. Die Lesart ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν wird durch den Alexandrinus (A), einen - zahlenmäßig geringen - Teil der Hss des Andreas-Textes[2] und des Koine-Textes[3], durch die syr. Übersetzung des Bischofs Thomas von Heraklea und schließlich durch Origenes[4], Cyprian und Cassiodor vertreten.
2. Die Lesart ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν findet sich im weit überwiegenden Teil der Hss des Andreas-Textes[5] und des Koine-Textes[6], bei den altlat. Zeugen, in der Vulgata, der syr. Philoxeniana, in der bohairischen, armenischen, äthiopischen und arabischen Übersetzung und schließlich bei Hippolyt von Rom, Origenes[7], Hilarius von Poitiers, Ticonius, Primasius, Ökumenius sowie einigen späteren Kommentatoren der Apk.
3. Der Sinaiticus (S), die sahidische Übersetzung und Origenes[8] verzeichnen schließlich die Lesart ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν .

---

1) Die Aufteilung der Hss des griech. Apk-Textes entspricht der von Schmid, Studien 2,24ff vorgeschlagenen Klassifizierung; im Blick auf die gesamte griech. Apk-Überlieferung hat man danach von vier verschiedenen Hauptstämmen auszugehen: die beiden bedeutendsten Stämme werden durch die Majuskeln A und C mit dem Apk-Text des Ökumenius (2053) auf der einen und durch p^{47} S (= Sinaiticus!) und den Apk-Text des Origenes auf der anderen Seite repräsentiert; als textgeschichtlich jüngere Rezensionen stehen ihnen der Apk-Text des Andreas von Cäsarea (= An-Text) und der Koine-Text (= K-Text) gegenüber; zum Profil der einzelnen Stämme und zu ihrem gegenseitigen Verhältnis vgl. die Untersuchungen von Schmid, Studien 2,44ff.

2) Zur genauen Aufteilung der Hss des An-Textes s. unten, S. 84.

3) Von den mehr als 80 Hss, die der K-Text umfaßt, bieten lediglich die beiden zusammengehörenden Minuskeln 61 und 69 die erste Lesart (zum Grundcharakter beider Hss vgl. Schmid, Bibl 17 (1936), 204ff); in allen anderen Minuskeln und in der einzigen zum K-Text gehörenden Majuskel Q(046) erscheint dagegen die zweite Lesart.

4) In den Werken des Origenes schwankt die Überlieferung zwischen allen drei Varianten: während die ersten beiden Lesarten jeweils nur an einer Stelle belegt sind, findet sich die dritte Lesart an zwei Stellen (so nach dem textkritischen Apparat in: The New Testament, ed. K. Aland u.a., 847).

5) S. Anm. 2. / 6) S. Anm. 3.

7) S. Anm. 4.

8) S. Anm. 4.

Weitere Lesarten in einigen jüngeren Minuskelhss kommen für den ursprünglichen Text von Apk 5,1 nicht mehr in Frage, da sie sich durchweg als Ausgleichsversuche zu den angeführten drei Grundvarianten erklären lassen.[1] Eindeutig abzulehnen ist auch der Versuch von Th. Zahn, die vorliegenden Textschwierigkeiten durch eine Verschiebung der Zäsur in Apk 5,1 zu beseitigen.[2]

Im Blick auf die handschriftliche Breite und den Wert der Bezeugung von ἔσωθεν durch die Vertreter der ersten beiden Lesarten kann man mit Sicherheit von der Voraussetzung ausgehen, daß ἔμπροσθεν bei den Zeugen für die dritte Lesart eine nachträgliche Korrektur darstellt. Mit ihr heben sich S und Origenes, zu denen p^{47} für den Text von Apk 9,10-17,2 hinzukommt, als ein eigenständiger Stamm in der Überlieferung des griech. Apk-Textes deutlich von den anderen drei Stämmen ab.[3] Die vorliegende Korrektur entspricht dabei unverkennbar dem Gesamtbild das die Überlieferung dieses Stammes auch sonst in der Apk zu erkennen

---

1) So bieten zB einige Hss des Ap-Textes die Lesarten ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν καὶ ὄπισθεν (598), ἔσωθεν καὶ ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν (2031) und ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν καὶ ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν (2056 - 2073); weitere sekundäre Varianten sind bei Hoskier, Text 2, 141 verzeichnet.

2) Zahn, Einleitung 2, 608 Anm.7; ders., Offenbarung, 327f Anm.19 bezieht ὄπισθεν nicht auf das Partizip γεγραμμένον, sondern auf κατεσφραγισμένον und übersetzt dementsprechend:"...ein inwendig beschriebenes und auf der Rückseite mit sieben Siegeln versiegeltes Buch" (aaO, 327). Zur Kritik an dieser Deutung des Befundes vgl. bereits Bousset, Offenbarung, 254 Anm.1; Staritz, ZNW 30 (1931), 159f und Roller, ZNW 36 (1937), 98f - daß die Zuordnung der beiden Adverbien jedoch schon früh als Problem empfunden wurde, zeigt noch die Einfügung von καί vor κατεσφραγισμένον durch einen Korrektor von S (S^a) sowie durch einige Minuskelhss des K-Textes (42 - 367 - 468 517 2039 u.a.).

3) Da der Text von Apk 5 in p^{47} nicht erhalten ist, leisten sowohl die ältere der beiden koptischen Übersetzungen (sah.), die noch in das 3.Jh. zurückreicht, als auch die beiden Zitate bei Origenes (s.dazu oben, S.82 Anm.4) eine ausgezeichnete Kontrollmöglichkeit für die ursprüngliche Lesart des gesamten Stammes p^{47} S Origenes; zum Profil dieses Stammes sowie zur Verwandtschaft der koptischen Übersetzungen mit ihm vgl. die Untersuchungen von Schmid, Studien 2, 109ff.

gibt.[1] Sie dürfte sich in erster Linie aus dem Bestreben erklären, die Angabe über die doppelseitige Beschreibung des Buches in Apk 5,1 an die Kennzeichnung der himmlischen Buchrolle in Ez 2,10 (LXX) schon rein terminologisch anzugleichen.[2]

Die Entscheidung, die für das rechte Verständnis des Textes maßgebend ist, muß daher zwischen den beiden Formen ὄπισθεν und ἔξωθεν als Ergänzungen zu ἔσωθεν getroffen werden. Da die Zeugen für die dritte Lesart unter diesem Aspekt faktisch an die Seite der Hss mit der ersten Lesart treten, reduziert sich das vorliegende Problem im wesentlichen auf zwei grundlegende Fragen:

1. Wie sind die Differenzen zwischen den in Apk 5,1 vertretenen Hss der beiden Hauptstämme A C und p^{47} S Origenes mit der Lesart ὄπισθεν auf der einen und dem K-Text mit der Lesart ἔξωθεν auf der anderen Seite zu beurteilen?
2. Welche Rolle spielt dabei die Überlieferung des An-Textes, dem durch seine Gespaltenheit offenbar eine besondere kritische Funktion zukommt?

Wenden wir uns zunächst der zweiten Frage zu, so ergibt sich innerhalb der Überlieferung des An-Textes folgender Gesamtbefund[3]:

Die Lesart ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν findet sich in den Hss(gruppen) a b e^{2057} und h; die Verbindung ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν wird dagegen von den Hss(gruppen) c d e^{2026} f^{2023} g i l n 254 1773 2019 sowie von der Majuskel P(025) überliefert.[4]

Die zahlenmäßige Überlegenheit jener Hss, in denen die zweite Lesart belegt ist, erweckt auf den ersten Blick den Eindruck, daß nur sie die ursprüngliche Form des An-Textes bewahrt haben können. Dieser Eindruck erweist sich je-

---

1) Vgl. die Liste der Sonderlesarten bei Schmid, Studien 2, 111f, in der absichtliche Korrekturen bei weitem überwiegen.

2) Die griech. Übersetzung des Adverbialausdrucks פנים ואחור in Ez 2,10 weist in den Hss der LXX zwar geringfügige Differenzen auf, die textkritisch jedoch kaum ins Gewicht fallen: während B die betreffende Stelle mit τὰ ἔμπροσθεν καὶ τὰ ὀπίσω wiedergibt, übersetzt sie A mit τὰ ὄπισθεν καὶ τὰ ἔμπροσθεν (Inversion mit Assimilation von ὀπίσω an ἔμπροσθεν).

3) Die Bezeugung und Gruppierung der einzelnen Hss erfolgt nach den Angaben von Schmid, Studien 1.1, 328.

4) Zu weiteren sekundären Varianten s.oben, S.83 Anm.1.

doch dann als sehr zweifelhaft, wenn man von der Bedeutung der einzelnen Hss(gruppen) und ihrem Wert für die Feststellung des Archetyps des An-Textes ausgeht.[1] Betrachtet man den vorliegenden Befund unter diesem Aspekt, dann zeigt sich nämlich, daß alle Hss, die die zweite Lesart bieten, einen stark überarbeiteten Text aufweisen und in der Gesamtüberlieferung des An-Textes eine mehr oder minder sekundäre Rolle spielen.

> So geben die beiden Gruppen c und d, die zusammen mit a und b einen eigenen Stamm bilden (= R)[2], überall dort, wo sie gegen b gehen, den Einfluß des K-Textes zu erkennen; im Vergleich mit dem Text von a und b erweisen sie sich durchweg als sekundär und bedeutungslos.[3] Die Gruppen g i l n[4], ebenso aber auch die Einzelhss 254 1773 und 2019[5] stellen stark überarbeitete Textformen dar, die ebenfalls den Einfluß des K-Textes verraten und nicht zu den wertvollen Zeugen des An-Textes gehören. Das gleiche gilt auch für die beiden Hss 2023 und 2026, die zu den Gruppen f bzw. e gehören, dort jedoch von relativ geringem textkritischem Wert sind.[6] Eine Ausnahme bildet schließlich auch der dem 10.Jh. angehörende Codex Porphyrianus (P (025)) nicht, der in seiner Bedeutung für die Beurteilung des ursprünglichen An-Textes nicht überschätzt werden darf:"P ist ihrer Grundlage nach eine Av-Hs, deren Text nach einem alten, C nahestehenden Text tiefgehend überarbeitet wurde. Als Zeuge für Av steht P hinter vielen Minuskeln weit zurück, ...".[7] Daher wäre es außerordentlich fragwürdig, wenn man die Bestimmung des ursprünglichen Textes von Apk 5,1 in der Überlieferung des An-Textes ausschließlich auf die Autorität von P stützen wollte.

Im Gegensatz zu den genannten Zeugen handelt es sich bei jenen Hss(gruppen), die die erste Lesart bieten, durchweg um hervorragende Repräsentanten des An-Textes, die noch weitgehend frei von Einflüssen fremder Textformen sind.

---

1) Vgl. dazu die Untersuchungen von Schmid, Studien 1.1, 266ff.
2) Vgl. dazu aaO, 266ff.
3) Vgl. aaO, 268ff. 274.
4) Zu g vgl. aaO, 285ff; zu i vgl. aaO, 281ff; zu l vgl. aaO, 307ff; zu n vgl. aaO, 313; zu den letzten drei Hss(gruppen) vgl. zusammenfassend auch aaO, 322.
5) Zu allen drei Hss vgl. aaO, 313f. 316f.
6) Zu 2023 vgl. aaO, 297ff; zu 2026 vgl. aaO, 279f.
7) aaO, 317; zur Bewertung von P vgl. auch Schmid, Studien 2, 15.65f.

> Diese Feststellung gilt sowohl für die beiden Gruppen a und b, die fast ausnahmslos den ursprünglichen Text des Stammes R bewahrt haben[1], als auch für die Gruppe h[2] und die Minuskel 2057[3], die "die Textgestalt des Archetyps e am getreuesten, wahrscheinlich ohne den Einfluß einer anderen Hs, erhalten (hat)."[4]

Die zahlenmäßig geringer vertretenen Hss des An-Textes fallen daher textkritisch so stark ins Gewicht, daß sie mindestens gleichwertig, wenn nicht sogar vorrangig vor jene Hss mit der zweiten Lesart treten.[5] Damit verstärkt der bei weitem wertvollere Teil der Hss des An-Textes noch das Zeugnis der in Apk 5,1 vertretenen Repräsentanten der beiden Hauptstämme A C und p^{47} S Origenes.[6]

Diesen maßgebenden Zeugen steht nun auf der anderen Seite - und damit kommen wir auf die erste Frage zurück - die Überlieferung des K-Textes in großer Geschlossenheit gegenüber. Der untergeordnete Wert dieser Rezension, die mit Ausnahme der dem 9.Jh. angehörenden Majuskel Q (046) ausschließlich Minuskelhss umfaßt[7], kommt jedoch allein darin zum Ausdruck, daß der bei weitem überwiegende Teil der rund 300 Sonderlesarten dieses Stammes aus bewußten Korrekturen besteht.[8] Ein analoger Tatbestand ergibt sich auch für die etwa 70 Lesarten, bei denen der K-Text entweder mit der gesamten, oder aber - wie in Apk 5,1 - nur mit einem Teil der Überlieferung des An-Textes gegen die

---

1) Vgl. dazu Schmid, Studien 1.1, 270ff. 337f.
2) Vgl. aaO, 322. 338.
3) Vgl. aaO, 279f. 338.
4) aaO, 280. - Zu den maßgebenden Zeugen, die für die Rekonstruktion des Archetyps des An-Textes in Frage kommen, vgl. zusammenfassend aaO, 322. 331. 337f.
5) Das einzige Argument, das eher für die Priorität der zweiten Lesart spricht, besteht darin, daß der Apk-Kommentar des Andreas bei der Auslegung von Apk 5,1 die Wendung gebraucht:" τὰ μὲν ἔξω ... τὰ δὲ ἔσω ..." (Schmid, Studien 1.2, 54); als durchschlagend wird man dieses Argument freilich kaum bezeichnen können, da die betreffende Wendung den Text von Apk 5,1 lediglich frei paraphrasiert (gegen Schmid, Studien 1.1, 328).
6) Dieser Befund entspricht auch der schon von Bousset, Textkritische Studien, 36 geäußerten Auffassung, daß der An-Text auf eine mit A verwandte, wenn auch nicht mit ihr identische Textgrundlage zurückgeht; zu demselben Ergebnis kommt jetzt auch Schmid, Studien 2, 136ff.
7) Zum Grundcharakter des K-Textes vgl. Schmid, Bibl 17 (1936), 11-44. 167-201. 273-293. 429-460; ders., Studien 2, 26ff. 53ff.
8) Vgl. die betreffende Liste aaO, 53ff.

anderen Hss des griech. Apk-Textes zusammengeht; auch in diesen Fällen handelt es sich zum weit überwiegenden Teil um Korrekturen, deren sekundärer Charakter offenkundig ist.[1)]

Stellt man die beiden Zeugenreihen für die Lesarten θανάτου bzw. ζωῆς einander gegenüber, dann bleiben die Vertreter für die zweite Variante in ihrer Bedeutung für die Feststellung des ursprünglichen Apk-Textes weit hinter den Zeugen für die erste Variante zurück. Ausschlaggebend dürfte dabei nicht allein die überragende Qualität der Majuskel A sein, die unter allen Apk-Hss die bei weitem wertvollste, dem Urtext noch am nächsten stehende Hs darstellt[2)], sondern ihr Zusammengehen mit den in Apk 5,1 vertretenen Hss des Stammes p^{47} S Origenes einerseits und dem bedeutenderen Teil der Hss des An-Textes andererseits. Das gemeinsame Zeugnis dieser Hss bildet textkritisch ein kaum auszugleichendes Gegengewicht gegen die weithin geschlossene Überlieferung des K-Textes und des von ihm beeinflußten Teils des An-Textes.[3)]

---

1) Vgl. die Liste aaO, 71ff.

2) Zur Bedeutung der Majuskel A, die nahezu völlig frei von Einflüssen fremder Textformen ist, vgl. bereits das Urteil von Bousset, Offenbarung, 156, das durch die Untersuchungen von Schmid, Studien 2, 97ff. 147ff in vollem Umfang bestätigt wurde.

3) Im Blick auf den Wert und das hohe Alter von A (5.Jh.) ist die Tatsache irrelevant, daß der überwiegende Teil jener Minuskelhss, die eigentlich zu den beiden Hauptstämmen A C und p^{47} S Origenes gehören, in Apk 5,1 die zweite Lesart bieten (so zB 1006 - 1841 - 2040 1611 1854 2053). Diese Abweichungen sind in erster Linie auf den starken Einfluß des K-Textes zurückzuführen, den dieser Stamm in der späten Phase auf die Überlieferung des griech. Apk-Textes ausgeübt hat (vgl. dazu Schmid, Studien 1.1, 126ff). - Immerhin bezeichnend für die vorliegenden Differenzen ist die Beobachtung, daß die bedeutendste der genannten Minuskelhss, der Apk-Text des Ökumenius (2053), die zweite Lesart zwar in dem von ihm gebotenen Apk-Text vertritt, nicht aber im Kommentar selbst, in dem Ökumenius bei der Auslegung von Apk 5,1 die Wendung gebraucht:" ζωῆς μὲν ... θανάτου δὲ ..." (UMSt HS 23,76). Aus der Tatsache, daß der Kommentar einer späteren Überarbeitung weit weniger ausgesetzt war, als der ihm vorangestellte Apk-Text wird man schließen können, daß der Text von Apk 5,1 hier - wie in zahlreichen anderen Zusammenhängen - erst nachträglich nach dem K-Text überarbeitet wurde (vgl.dazu auch die Beobachtungen von Schmid, Bibl 40 (1959), 939ff).

Diese Bewertung des Befundes wird auch durch die Tatsache kaum entkräftet, daß die zweite Lesart bereits in einem frühen Stadium der Überlieferung des Apk-Textes bei Hippolyt von Rom und in den altlat. Übersetzungen belegt ist. Da die Apk-Zitate des Hippolyt im allgemeinen eine größere Verwandtschaft mit den beiden älteren Hauptstämmen aufweisen[1], dürfte es sich bei ihm im vorliegenden Zusammenhang um eine selbständige Korrektur handeln, die zu einem rein zufälligen Zusammentreffen mit dem K-Text geführt hat.[2] Auch bei der weithin geschlossenen Überlieferung der altlat. Zeugen, die in der Vulgata noch nachzuwirken scheint, ist die Beobachtung sehr aufschlußreich, daß der einheitliche Befund durch das Zeugnis des nordafrikanischen Bischofs Cyprian durchbrochen wird, der bekanntlich zu den ältesten und bedeutendsten Vertretern der afrikanischen Vetus Latina gehört.[3] Erst mit dem Apk-Kommentar des Ticonius[4] und dem unaufhaltsamen Vordringen der Vulgata[5] hat sich die zweite Lesart in den späteren lat. Apk-Kommentaren fast ausnahmslos durchgesetzt.

Als Ergebnis der bisher angestellten Überlegungen wird man daher festzuhalten haben: soweit ein Urteil über den ursprünglichen Text von Apk 5,1 bereits im Blick auf die handschriftlichen Überlieferungszusammenhänge möglich ist, kann nur die Lesart ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν berechtigten Anspruch auf Priorität erheben. Dieses Teilergebnis muß nun jedoch durch die Auswertung der "inneren" Kriterien der nt.lichen Textkritik überprüft und vervollständigt werden.

---

1) Vgl. die Auswertung des betreffenden Materials bei Schmid, Studien 2, 157ff.

2) Diese Annahme wird auch durch die Beobachtung bestätigt, daß Apk 5,1 die einzige (!) Stelle in dem zusammenhängenden Zitat von Apk 5,1-10 im Daniel-Kommentar des Hippolyt ist, an der er mit den beiden späteren Rezensionen gegen die übrigen Hss des griech. Apk-Textes zusammengeht (vgl. die Übersicht aaO, 163f).

3) Zur Bedeutung der Apk-Zitate, die in den Werken Cyprians erhalten sind, vgl. die Analysen von von Soden, Das lateinische NT, 11ff. 106ff (zu Apk 5,1 s. aaO, 298f) und Vogels, Untersuchungen, 98ff.

4) Zum Apk-Text des Ticonius vgl. Souter, JThS 14 (1913), 338ff und Vogels, Untersuchungen, 55ff. 78ff.

5) Zum Apk-Text der Vulg. und ihrem starken Einfluß auf die Überlieferung des lat. Apk-Textes vgl. aaO, 1ff und Kenyon, Text, 112ff.

Geht man zunächst von der Annahme aus, daß die Zeugen für die zweite Lesart den ursprünglichen Text von Apk 5,1 bewahrt haben, dann erweist es sich als schwierig, eine überzeugende Erklärung dafür zu geben, wie die beiden anderen Varianten entstanden sein können.[1] Bei der Ableitung der ersten Lesart müßte man in diesem Fall voraussetzen, daß die auffallende sprachliche Korrespondenz zwischen ἑξακισθεν und ἑπταθεν nachträglich durch eine Änderung in das inkongruente ἑξακισθεν και ὀκταθεν beseitigt wurde. Diese Annahme ist jedoch allein deshalb schon sehr fragwürdig, da in anderen Zusammenhängen des NT zwar die Verbindung von ἑξακισ(θεν) mit ἑπτακισ(θεν) mehrfach belegt ist[2], nicht aber die von ἑξακισθεν mit ὀκταθεν .[3] Bei der dritten Lesart wird man außerdem zu berücksichtigen haben, daß die in ihr vorgenommene Angleichung an den Text von Ez 2,10 (LXX) nicht auf die Form ἑξακισθεν και ἑπτακισθεν sondern auf die Form ἑξακισθεν και ὀκταθεν zurückgeht. Ihre Entstehung könnte daher nur auf dem Umweg über die erste Lesart verständlich gemacht werden.[4] Diese Annahme würde freilich voraussetzen, daß die Hss mit der dritten Lesart in einem direkten Abhängigkeitsverhältnis von den Zeugen für die erste Lesart stehen. Angesichts der komplizierten Beziehungen, die zwischen den einzelnen Stämmen des griech. Apk-Textes bestehen[5], muß diese Annahme jedoch als sehr problematisch bezeichnet werden.

---

1) Die Ansicht von Bousset, Textkritische Studien, 38, daß es sich in beiden Fällen um Angleichungen an den Text von Ez 2,10 (LXX) handelt, ist unzutreffend, da eine Angleichung zwar für die Hss mit der dritten Lesart, nicht aber für die mit der ersten Lesart zu konstatieren ist.
2) Vgl. Mt 23, 25.27f; Lk 11,39f; 1Kor 5,13; 2Kor 4,16 uö.
3) Das von Roller, ZNW 36 (1937), 98f in diesem Zusammenhang geltend gemachte Argument, man habe "das bei einem Buche unverständliche ἑπτακισθεν durch das bei einem Rollenbuch angebrachtere ὀκταθεν ersetzt " (aaO, 98), da den betreffenden Korrektoren "schon im II. und III. Jh. die lebendige Anschauung dieses Buches" als einer Doppelurkunde gefehlt habe (aaO, 99), kann aus dem einfachen Grunde nicht überzeugen, da die Doppelurkunden nachweislich bis in das 3.Jh. hinein verwendet wurden (s.dazu oben, S.76).
4) So Roller, ZNW 36 (1937), 98.
5) Vgl. zusammenfassend dazu Schmid, Studien 2, 146ff.

Weitaus überzeugender läßt sich das Nebeneinander der drei Varianten dagegen von der Voraussetzung aus erklären, daß die Zeugen für die erste Lesart den ursprünglichen Text bewahrt haben. In diesem Fall ist anzunehmen, daß die von ihnen überlieferte sprachlich schwierige Form ἑξῆς καὶ ὀπίσθεν durch Korrekturen in zwei Richtungen beseitigt wurde: die Vertreter der zweiten Lesart haben den Ausgleich durch eine Änderung von ὀπίσθεν in ἑξῆς vollzogen, die der dritten Lesart dagegen durch eine Korrektur von ἑξῆς in ἔμπροσθεν. Wie die altlat. Übersetzungen auf der einen und die Zitate bei Origenes auf der anderen Seite zeigen, müssen beide Korrekturen bereits in einem frühen Stadium der Überlieferung des Apk-Textes vorgenommen worden sein.
Die Motive, die zu diesen - an sich doch recht naheliegenden - Korrekturen geführt haben, sind in beiden Fällen noch hinreichend erkennbar: während für die Wahl der dritten Lesart die Absicht maßgebend gewesen sein wird, die Anklänge von Apk 5,1 an Ez 2,10 (LXX) deutlicher hervortreten zu lassen[1], dürften für die Vertreter der zweiten Lesart in erster Linie rein sprachlich-stilistische Gesichtspunkte ausschlaggebend gewesen sein.[2] Wie nahe eine Harmonisierung der inkongruenten Verbindung von ἔξωθεν mit ὀπίσθεν in der Überlieferung des K-Textes gelegen haben mußte, zeigt noch die Tatsache, daß ein Teil der Hss dieses Stammes - unter ihnen besonders die Majuskel Q (046) - in Apk 4,8 den schwierigen Adverbialausdruck κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν durch den Zusatz von ἔξῆς zu glätten versucht.[3] Sprachlich-stilistische Korrekturen dieser Art gehören auch sonst zur Grundtendenz der Bearbeitung des ursprünglichen Apk-Textes in den beiden späten Rezensionen.[4]

---

1) S. dazu bereits oben, S.83f.
2) Da die Vulg. sowohl den Text von Ez 2,10 als auch den von Apk 5,1 mit dem Ausdruck "intus et foris" wiedergibt, der dem griech. ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν entspricht, könnte zumindest für sie die gleiche Absicht bestimmend gewesen sein, wie für die Vertreter der dritten Lesart.
3) Vgl. dazu die Beobachtungen von Lohse, ZNW 52 (1961), 123f.
4) Vgl. Schmid, Studien 2, 62f.

Als abschließendes Resultat der Analyse der Probleme, die bei der Überlieferung des Textes von Apk 5,1 auftreten, bleibt daher festzuhalten: die Lesart ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν verdient vor den anderen beiden Varianten eindeutig den Vorzug, da sie nicht nur die am besten bezeugte und zugleich schwierigste Lesart ist, sondern da sich durch sie auch die Entstehung der anderen beiden Varianten am einleuchtendsten erklären läßt; sie muß daher mit größter Wahrscheinlichkeit als der ursprüngliche Text von Apk 5,1 betrachtet werden.[1)]

Mit diesem Ergebnis ist nun in der Tat eine wichtige Vorentscheidung für die Bestimmung der äußeren Gestalt des Buches mit den sieben Siegeln gefallen. Erweist sich die Lesart ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν als der ursprüngliche Text von Apk 5,1, dann verliert die Doppelurkunden-Hypothese stark an Überzeugungskraft, da es sich bei dem Begriff ὄπισθεν - wie allein die Bezeichnung ὀπισθόγραφον zeigt - um einen term.techn. im antiken Buchwesen handelt, der zur Bezeichnung der Verso-Seite einer Buchrolle dient.[2)] Im vorliegenden Zusammenhang liegt es daher zweifellos näher, an ein Opisthographon als an eine Doppelurkunde zu denken. Selbst wenn man sich der Beweiskraft der vorgetragenen textkritischen Argumente verschließt und der zweiten Lesart mit den wertmäßig unterlegenen Zeugen den Vorrang zuerkennt, sprechen auch dann noch schwerwiegende, in der Darstellung der Apk begründete Bedenken gegen eine Übertragung des Doppelurkundenprinzips auf das Buch mit den sieben Siegeln.

---

1) Gegen Bousset, Offenbarung, 254; Staritz, ZNW 30 (1931), 159; Roller, ZNW 31 (1937), 98ff und Lohmeyer, Offenbarung, 50. - In den meisten Ausgaben des griech. NT wurde sie dagegen mit Recht in den Text aufgenommen (vgl. zB Westcott-Hort (1886), von Soden (1913), Nestle-Aland (1963), und Aland (1966)); außerdem wird ihr auch von zahlreichen Kommentatoren (vgl. Charles, Revelation 1, 136; Allo, L'Apocalypse, 60; Swete, Apocalypse, 75; Wikenhauser, Offenbarung, 54; Lohse, Offenbarung, 39) und Textkritikern der Apk der Vorzug gegeben (vgl. B.Weiss, Johannes-Apokalypse, 5.170; Hoskier, Text 2, 141; Schmid, Studien 2,74f Anm.5 und Lohse, ZNW 52 (1961), 124f).

2) Vgl. Birt, Buchrolle, 86 Anm. 1.

3. Kritische Anmerkungen zur Doppelurkunden-Hypothese

Den Ausführungen über das Konstruktionsprinzip der Doppelurkunden in dem oben erarbeiteten Exkurs ist zu entnehmen, daß der durchschnittliche Typ dieser Urkundenart aus zwei besonderen Teilen besteht, einer versiegelten Innenschrift ("scriptura interior") und einer unversiegelten Außenschrift ("scriptura exterior").[1] Beide Teile werden von den Vertretern der Doppelurkunden-Hypothese in der Weise mit den Aussagen von Apk 5,1 in Verbindung gebracht, daß sie die Beschreibung des Buches auf der Innenseite (ἔσωθεν) auf die "scriptura interior" und die Beschreibung auf der Außenseite (ὄπισθεν) dementsprechend auf die "scriptura exterior" beziehen.[2] Bei einer Doppelurkunde wäre diese Aufteilung allerdings nur dann als sinnvoll zu bezeichnen, wenn der Darstellung zugleich entnommen werden könnte, daß nur einer der beiden Teile, und zwar die "scriptura interior" versiegelt ist; gerade das ist jedoch nach den Aussagen von Apk 5,1 nicht der Fall. Der parallel strukturierte Partizipialausdruck: καὶ εἶδον ... βιβλίον
(1) γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν
(2) κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτά
weist vielmehr darauf hin, daß nicht etwa nur einer von zwei - vorauszusetzenden - Teilen des Buches versiegelt ist, sondern daß sich die Versiegelung auf das Buch als ganzes bezieht. Die Unterscheidung zwischen einem versiegelten und einem unversiegelten Teil des Buches, wie sie für das Prinzip der Doppelurkunden von konstitutiver Bedeutung ist, läßt sich dem Text von Apk 5,1 demnach nicht entnehmen. Sie wird auch bei den weiteren Angaben, die in der Apk über das Buch enthalten sind, weder ausdrücklich erwähnt, noch indirekt vorausgesetzt. Die mehrfach wiederkehrende Wendung ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον (5,2-5) setzt vielmehr ebenfalls voraus, daß sich die Öffnung des Buches nicht auf einen besonderen versiegelten Teil bezieht, sondern daß sie sich auf das gesamte Buch beziehen muß.

---

1) S. dazu oben, S. 73ff.
2) Vgl. Staritz, ZNW 30 (1931), 162; Roller, ZNW 36 (1937), 100.102 und Bornkamm, Komposition, in: Studien, 205.

Schließlich verdient in diesem Zusammenhang die Tatsache Beachtung, daß die Deutung des Buches als Doppelurkunde im Widerspruch zum Duktus des Visionsgeschehens von Apk 5 steht: während der Inhalt einer Doppelurkunde durch die unversiegelte "scriptura exterior" j e d e m zugänglich gemacht ist, der Einsicht in sie nehmen will, besteht die Intention der Darstellung von Apk 5 gerade darin, daß n i e m a n d das versiegelte Buch zu öffnen vermag - außer Christus! Die entscheidende Pointe, auf die es dem Verfasser der Apk bei der Konzeption von Apk 5 ankommt, die "exklusive" Würde des Lammes[1], geht daher durch die Deutung des Buches als Doppelurkunde völlig verloren.
Die Überprüfung der sachlichen Voraussetzungen für die Übertragbarkeit des Doppelurkundenprinzips auf das Buch mit den sieben Siegeln führt demnach eindeutig zu einem negativen Ergebnis. Daher muß man jetzt noch einen Schritt weiter gehen und grundsätzlich die Frage stellen, ob die Versiegelung, die ja das ausschlaggebende Indiz für die Doppelurkunden-Hypothese bildet, von vornherein ein durchschlagendes Argument gegen die Annahme darstellt, daß hier die Vorstellung von einem Opisthographon zugrundeliegt.
Auch diese Frage muß mit Nachdruck verneint werden.
In weiten Bereichen der Antike war es üblich, daß man außer Briefen, Urkunden und anderen Dokumenten rein juristischen Charakters auch Schriftrollen mit Bändern verschnürte und sie anschließend versiegelte; durch diese Maßnahme sollte sichergestellt werden, daß die betreffenden Rollen von unbefugten Personen weder geöffnet noch gelesen werden konnten. In Ägypten wurde dieses Verfahren schon seit frühester Zeit praktiziert.[2] Die Aussagen von Jes 29,11f zeigen, daß es sich auch im israelitischen Buchwesen schon ziemlich früh durchgesetzt haben muß; durch mehrere Jahrhunderte hindurch läßt es sich hier sogar noch bis in die Zeit der Mischna und des Talmud verfolgen.[3] Zuverlässige Nachrichten einiger antiker Autoren zeigen, daß diese Technik auch im griech.-röm. Buchwesen allgemein

---

1) Vgl. dazu auch unten, S. 119ff.
2) Vgl. Birt, Buchrolle, 9.
3) Vgl. die Ausführungen von Blau, Buchwesen, 35ff.

Verwendung fand.[1] Während der Abfassungszeit der Apk kann sie daher mit großer Sicherheit vorausgesetzt werden. Die Auswertung des handschriftlichen Befundes von Apk 5,1, die kritischen Vorbehalte gegen die Übertragung des Doppelurkundenprinzips auf das Buch und - last not least - die in der Antike geläufige Technik der Versiegelung von Buchrollen legen die Annahme nahe, daß in Apk 5 nicht an eine Doppelurkunde, sondern an eine zweiseitig beschriebene Buchrolle gedacht werden muß, die mit sieben Siegeln verschlossen ist. Damit soll freilich keineswegs generell bestritten werden, daß durch die Aussagen über die Versiegelung des Buches nicht auch auf Vorstellungselemente aus dem Urkundenwesen zurückgegriffen wird. In diesem Zusammenhang wird man die Tatsache zu beachten haben, daß die an sich berechtigte Frage nach der äußeren Gestalt des Buches in ihrer Fragestellung grundsätzlich schon voraussetzt, was als berechtigte Voraussetzung erst erwiesen sein müßte: daß nämlich der Verfasser der Apk auf eine wirklichkeitsgetreue Darbietung seiner Visionsobjekte bedacht gewesen ist. Daher muß man sich noch vor der herkömmlichen Fassung der Deutungsmöglichkeiten der äußeren Gestalt des Buches vergegenwärtigen, daß die Aussagen von Apk 5,1 in den Zusammenhang apokalyptischer Darstellungsformen gehören; von ihnen werden sie geprägt und von ihnen her müssen sie auch interpretiert werden.

---

1) Vgl. dazu Birt, Buchrolle, 243.258; ders., Kritik, 328f; Koep, RAC 2 (1954), 676 und Hunger, Buch- und Schriftwesen, 46.

III. Der symbolische Gehalt der Aussagen über die äußere Gestalt des Buches

1. Beobachtungen zur Symbolik der Apokalypse

Die formalen Gestaltungsmittel, die der Verfasser der Apk in seinem Werk verwendet, sind im größeren Rahmen der apokalyptischen Ausdrucksformen durchaus als traditionell zu bezeichnen. Bei den geschilderten Visionsobjekten handelt es sich in der Regel um mehr oder minder transparente Bilder und Symbole, die in erster Linie dazu dienen, theologisch relevante Aussageinhalte zu veranschaulichen.[1] Ein Teil dieser symbolischen Bilder geht zweifellos noch unmittelbar auf die Imaginationskraft des Apokalyptikers zurück, die bis zu einem gewissen Grad durch Visionen, Träume und ekstatische Erfahrungen angeregt worden sein dürfte.[2] Der überwiegende Teil des verwendeten Bildmaterials stammt jedoch aus vorgegebenen at.lichen Überlieferungszusammenhängen, die in der Apk mit großer Selbständigkeit und Freiheit benutzt werden.[3]

---

1) Die bildhaft-symbolische Darstellungsweise dominiert in der Apk in einem so eminenten Maße, daß schon Lücke mit Recht geradezu von ihrer "Bildungeheuerlichkeit" gesprochen hat, die nur aus dem Wesen der Apokalyptik zu verstehen sei (Versuch, 2.Aufl., 404).

2) Die komplizierte Frage der Erlebnisechtheit der Apk, die sich in gleicher Weise natürlich auch für die anderen apokalyptischen Schriften stellt, kann m.E. nicht mit einem apodiktischen Ja oder Nein für das gesamte Werk beantwortet werden; daß es jedoch an einem Tage "nicht bloß geschaut, sondern auch in den Pausen niedergeschrieben wurde", und zwar "in höchster Erregung und großer Eile"(so Schmitt, ThQ 140 (1960), 260), wird man kaum schon aus dem spezifischen Sprachcharakter der Apk ableiten können. In ihrer vorliegenden Gestalt setzt die Apk zweifellos ein hohes Maß an literarischer Bearbeitung und Stilisierung voraus, das jedoch die Erfahrung echter ekstatischer Erlebnisse ihres Verfassers nicht ausschließt. Für die Arbeit am Text dürfte es dabei relativ unerheblich sein, "ob der Verfasser der Johannesapokalypse schizothym oder gar schizophren war, ob er echte Halluzinationen hatte oder am Schreibtisch konstruierte. Warum soll sich Gott nicht auch einmal in einem Schizophrenen offenbaren" (Schneider, Erlebnisechtheit, 9); zum gesamten Problemkreis vgl. auch die Beobachtungen von Bousset, Offenbarung, 13ff; Weber, Verständnis, 51ff; Lohmeyer, ThR NF 7 (1935),38ff und Rissi, Was ist, 23ff.

3) Vgl. dazu bereits oben, S.3f.

Charakteristisch für die vom Apokalyptiker angewandte Verfahrensweise ist dabei die Beobachtung, daß er mitunter völlig disparate Einzelzüge zu bizarren und weithin unanschaulichen Bildkompositionen vereinigt:

> "Die Bildfolge wie auch die Zusammenfügung der Komponenten des einzelnen Bildes nehmen keine Rücksicht auf die Möglichkeit einer plastischen Vorstellung. Die äußere Zusammenhangslosigkeit in der Bildfolge wie ebenso in der Zeichnung des Einzelbildes gehört zu den Gesetzen des apokalyptischen Stiles."[1]

Der Apokalyptiker erhebt sich in seiner konstruktiven Gestaltungsweise gleichsam zu einer eigenen Gegenstandswelt, die sich in einer unverkennbar eindringlichen, aber doch zugleich in einer weithin irrealen, ja geradezu paradoxen Bildhaftigkeit entfaltet, die nicht selten den gewohnten Rahmen der Anschauungsmöglichkeiten sprengt; in eingeschränktem Sinn könnte man geradezu von einem apokalyptisch orientierten Surrealismus sprechen.

Zugespitzt auf das Problem der äußeren Gestalt des Buches mit den sieben Siegeln bedeutet das: die Verbindung der beiden Komponenten der zweifachen Beschreibung und der siebenfachen Versiegelung erfolgt nicht so sehr aufgrund wirklich vorhandener doppelseitig beschriebener und siebenfach versiegelter Buchrollen bzw. Doppelurkunden - die in dieser Form natürlich existiert haben können -, sondern sie wird vielmehr durch die bewußte Verknüpfung theologischer Aussagemöglichkeiten motiviert. Die Aufgabe der folgenden Untersuchungen wird darin bestehen, die symbolische Bedeutung beider Komponenten des Bildes vor dem Hintergrund verwandter Anschauungen im at.lichen und im spätjüd.-apokalyptischen Schrifttum zu beleuchten.

---

1) Schick, Apokalypse 5. - Zur Auswahl und Umformung des at.lichen Bildmaterials vgl. auch die Beobachtungen von Halver, Mythos, 14ff.

2. Die doppelseitige Beschreibung

Die erste Angabe, die der Kennzeichnung der äußeren Gestalt des Buches dient, knüpft an die Beschreibung der himmlischen Buchrolle an, die dem Propheten Ezechiel in seiner Berufungsvision von Jahwe überreicht wird (Ez 2,8-3,3).[1] In dieser Vision schildert der Prophet in eindrucksvollen Worten, wie sich die Hand Jahwes zu ihm ausstreckt, in der sich eine doppelseitig beschriebene Buchrolle befindet:

> "Und er entfaltete sie vor mir; und sie war vorn und hinten beschrieben (כתובה פנים ואחור)
> und auf ihr stand geschrieben Klagen und Seufzen
> und Wehe." (2,10)[2]

Dann erhält er von Jahwe die Anweisung, die ihm dargebotene Rolle zu verschlingen (3,1-3)[3], zum Hause Israel zu gehen und ihm die Worte Jahwes zu verkündigen (3,4-11). Die Beschreibung der Rolle auf der Vorder- und Rückseite weicht von dem sonst im Altertum praktizierten Verfahren ab, die Rolle nur auf einer Seite zu beschreiben und wird daher ganz gezielt verwendet sein.[4] Sie weist mit Nach-

---

1) Diese Annahme läßt sich kaum durch das Argument entkräften, daß auf Ez 2,10 "zwar Apc 10,8ff. Bezug genommen wird, das Buch dort aber nichts mit dem von 5,1 zu tun hat" (Holtz, Christologie, 32). In beiden Fällen handelt es sich vielmehr um selbständige Ausformungen der bei Ezechiel vorgegebenen Grundaussagen, wobei jedoch zu beachten ist, daß in Apk 5,1 ein konkreter Einzelzug übernommen wird, während die Darstellung in Apk 10,8-10 stärker am Gesamtzusammenhang der Ezechiel-Vision orientiert ist. Die Übernahme gleicher at.licher Motive in unterschiedlichen Zusammenhängen gehört auch sonst zum schriftstellerischen Repertoire des Verfassers der Apk und läßt sich dementsprechend häufig in seinem Werk beobachten; in diesem Zusammenhang sei nur auf Stellen wie Apk 1,15; 14,2; 19,6 (vgl.Ez 1,24); Apk 7,1; 20,8 (vgl. Ez 7,2); Apk 8,7; 14,10 (vgl.Ez 38,22); Apk 11,13; 16,11 (vgl.Dan 2,19) und Apk 12,8; 20,11 (vgl. Dan 2,35) hingewiesen, die sich noch beliebig erweitern lassen. - Zum Einfluß der Prophetie Ezechiels auf die Apk allgemein vgl. auch die Untersuchungen von Vanhoye, Biblica 43 (1962), 436ff.

2) Übersetzung mit Zimmerli, Ezechiel 1,3 (zum Text vgl. aaO, 10).

3) Zur Deutung dieses Vorgangs, dem bei Jeremia die Berührung des Mundes des Propheten durch die Hand Jahwes entspricht (1,9), vgl. Fohrer, Ezechiel, 18ff und Zimmerli, Ezechiel 1, 77f.

4) Vgl. dazu bereits oben, S. 71f.

druck auf die bedrängende Fülle der Botschaft des Propheten hin, die er dem hartnäckig sich verschließenden "Haus Widerspenstigkeit" zu verkündigen hat. Der Inhalt der Rolle besteht daher nicht aus Klageliedern, sondern er wird - at.lichem Denken entsprechend - von den Wirkungen her beschrieben, "die das im Buche stehende, vom Propheten zu verkündigende Wort zeitigen wird"[1], nämlich:"Klagen und Seufzen und Wehe" (2,10). Diese Ausdrucksweise deutet darauf hin, daß die Rolle in erster Linie die Ankündigung des kommenden Gerichts an Israel (4-24) und den Völkern enthält (25-32.35), die erst im Schlußteil des Buches durch die breit entfaltete Verheißung des Heils abgelöst wird (33f.36-48).[2]

Indem der Verfasser der Apk auf dieses vorgeprägte Motiv zurückgreift, beschränkt er sich zweifellos nicht auf die Übernahme der äußeren Konturen des Bildes, sondern er berührt zugleich die darin enthaltenen inhaltlichen Momente.[3] Ähnlich wie die Buchrolle bei Ezechiel das richterliche Urteil Jahwes enthält, das der Prophet dem "Haus Widerspenstigkeit" zu verkündigen hat, enthält auch das Buch mit den sieben Siegeln den Plan und Ratschluß Gottes, der sich in der Endzeit im Gericht an den gottfeindlichen Mächten verwirklicht und der auf eine völlige Neugestaltung der ge-

---

1) Zimmerli, Ezechiel 1,77.

2) Die leichten Überschneidungen von Heilselementen im Unheilsteil (11,14-21; 16,53-63; 17,22-24; 20,32-44) und umgekehrt von Unheilselementen im Heilsteil (33,23-33; 34,1-10) fallen dabei kaum ins Gewicht.

3) Die sprachlichen Differenzen bei der Bezeichnung der beiden Seiten der Buchrollen in Ez 2,10 ("vorn" und "hinten"), und Apk 5,1 ("innen" und "hinten" bzw. "außen") sind darauf zurückzuführen, daß bei Ezechiel an eine geöffnete, in der Apk dagegen an eine verschlossene Rolle gedacht ist: während die Rekto-Seite bei Ezechiel zutreffend als "Vorderseite" bezeichnet wird, da sie dem Propheten durch die Öffnung der Rolle zugewandt ist, wird sie in der Apk als "Innenseite" bezeichnet, da sie dem Apokalyptiker durch die Versiegelung des Buches verborgen ist. Die abweichenden Angaben sind daher in beiden Fällen sachlich begründet. Zugleich zeigen sie jedoch den unreflektierten Charakter sehr deutlich, mit dem die Angleichung des Textes von Apk 5,1 an Ez 2,10 in der Überlieferung der Hss mit der dritten Lesart vollzogen wurde (s.dazu oben, S. 83f. 90).

samten Schöpfung abzielt.[1] Die Angabe über die doppelseitige Beschreibung kann daher als wirkungsvolles symbolisches Ausdrucksmittel verstanden werden, das der Umschreibung des umfassenden Charakters des endzeitlichen Geschichtsplans Gottes dient, der in diesem Buch in unabänderlicher Form verzeichnet ist.[2]
Nach der Konzeption der Apk stellt dieser Plan für die menschliche Erkenntnis ein undurchdringliches Geheimnis dar, das allein durch den erhöhten Christus enthüllt und verwirklicht werden kann; darin besteht die symbolische Bedeutung der zweiten Angabe, mit der das Buch in Apk 5,1 gekennzeichnet wird.

3. Die siebenfache Versiegelung

Mit der Angabe über die Versiegelung des Buches greift der Verfasser der Apk ein wichtiges Motiv auf, das ursprünglich in den Bereich der profanen Rechtspraxis gehört. Die Versiegelung eines Schriftstücks stellt dort einen juristischen Akt dar, durch den die Echtheit und die Unantastbarkeit des betreffenden Dokumentes gewährleistet werden soll.[3] Das versiegelte Schriftstück bleibt daher nur so lange der Träger einer rechtsgültigen Übereinkunft, Vereinbarung,

---

1) Eine weitergreifendere Interpretation der Aussagen von Ez 2,10 vertritt das Targum Jonathan, das seine endgültige Gestalt im 5.Jh. in Babylonien gefunden haben dürfte, aber zweifellos weitaus älteres Überlieferungsgut verwertet; nach seiner Deutung des Textes von Ez 2,10 stand auf der Rolle verzeichnet, "was gewesen war von Anfang an und was bereitstand zu geschehen am Ende." (Übersetzung mit Zimmerli, Ezechiel 1,11 Anm.c, zu Ez 2,10). Dieser Auslegung läßt sich eine Reihe ähnlicher Deutungen im rabb. Schrifttum an die Seite stellen, in denen die Beschreibung der Rolle auf der Vorder- und Rückseite auf die beiden Äone, den gegenwärtigen und den kommenden bezogen wird (vgl. die Belege bei Blau, Studien, 167).
2) Diese Deutung schließt die zuerst von Origenes und dann bis spät in die mittelalterliche Apk-Auslegung hinein vertretene Auffassung aus, daß sich die doppelseitige Beschreibung auf den zweifachen Sinn der Schrift bzw. auf beide Testamente bezieht (s. dazu oben, S.13f.20.27 uö).
3) Im Unterschied zur Versiegelung, auf die ich mich in dieser Arbeit beschränken kann, hat die Untersiegelung eines Schriftstückes in erster Linie die Funktion, den betreffenden Text zu beglaubigen; zur Differenzierung zwischen beiden Formen der Siegelung vgl. Dölger, Sphragis, 7ff; Wenger, PW 2.R. 2.2 (1923), 2392f. 2430f; Diehl, Sphragis, 2 und Fitzer, ThW 7 (1964), 940ff.

Erklärung etc, wie es die an ihm angebrachten Siegel in unversehrtem Zustand aufweist.[1] Die Versiegelung bietet damit die Gewähr dafür, daß der authentische Text in unverfälschtem Zustand erhalten und vor dem Zugriff durch unbefugte Personen geschützt wird. Bei Briefen, Testamenten und ähnlichen Dokumenten der privaten Rechtssphäre erfüllt sie durch ihre besondere Verschluß- und Sicherungsfunktion zusätzlich den Zweck, den betreffenden Text vor außenstehenden Personen geheimzuhalten.[2]
Von diesem Aspekt der Geheimhaltung des Geschriebenen her erklärt sich auch die zentrale Bedeutung, die dem Versiegelungsmotiv in der apokalyptischen Literatur beigemessen wird. Richtungsweisend für das gesamte Schrifttum wurden dabei die Aussagen des Daniel-Buches, die von der Geheimhaltung und Versiegelung der in ihm enthaltenen Weissagungen sprechen. So soll Daniel nicht nur die Vision von den Abenden und Morgen "verbergen" (סתם), da sie sich auf eine spätere Zeit bezieht (Dan 8,26)[3], sondern am Schluß seines Werkes erhält er von einer himmlischen Stimme sogar die Anweisung, das gesamte Buch zu versiegeln:

"Du aber, Daniel, verbirg (סתם) die Worte und versiegle (חתם) das Buch bis zur Endzeit...
Geh, Daniel, denn die Worte bleiben verborgen (סתם) und versiegelt (חתם) bis zur Endzeit." (12,4.9)[4]

---

1) Das Verfahren, das im Altertum bei der Versiegelung von Urkunden, Briefen, Buchrollen etc praktiziert wurde, bestand im Normalfall darin, daß man das Schriftstück zusammenrollte bzw. zusammenfaltete, mit Schnüren oder Fäden fest umwickelte und auf diesen Fäden dann die in feuchten Ton, Lehm oder auch Wachs gepreßten Siegel anbrachte; zur Technik der Versiegelung vgl. in diesem Zusammenhang die Untersuchungen von Wenger, PW 2.R.2.2 (1923), 2378ff; Diehl, Sphragis, 7 und Fitzer, ThW 7 (1964), 939f.

2) Vgl. dazu Wenger, PW 2.R.2.2 (1923), 2393ff und Roller, Formular, 233ff.

3) Den hebr. Ausdruck חזון החתם סתם übersetzt die LXX hier mit ἔσφραγισμένον τὸ ὅραμα, während θ dafür die Wiedergabe mit σφράγισον τὴν ὅρασιν wählt.

4) Für das Verb סתם benutzt die LXX an den beiden zitierten Stellen die Wiedergabe mit (κατα-) κλείω, während θ dafür das Verb ἐμφράττω wählt; den Begriff חתם geben beide dagegen übereinstimmend mit σφραγίζω wieder. Dieser Befund deutet darauf hin, daß die drei Verben κλείω, ἐμφράττω und σφραγίζω weitgehend promiscue verwendet werden.

Auf der gleichen Ebene wie die angeführten Stellen aus dem Daniel-Buch bewegt sich auch eine Reihe von Aussagen in der außerkanonischen apokalyptischen Literatur. Nach dem einleitenden Rahmenstück der Assumptio Mosis erhält Josua von Mose den Auftrag, die Bücher, die er ihm übergeben wird, zu ordnen, sie mit Zedernöl zu salben und in Tongefäßen an einem von Gott vorherbestimmten Ort aufzubewahren (1,16f); im Schlußabschnitt des Werkes wird diese Anweisung noch einmal wiederholt (10,11) und durch die Ankündigung ergänzt, daß bis zur Veröffentlichung dieser Bücher 250 Zeiten vergehen werden (10,12).
Besonders ausführlich wird dieses Motiv im 4.Esra-Buch entfaltet. Nach den Aussagen von 4Esr 14,4-6 hat Gott dem Mose bei seinem Aufenthalt auf dem Sinai den Befehl gegeben, einen Teil der ihm enthüllten Geheimnisse, dh die Tora, zu veröffentlichen, den anderen Teil dagegen, dh die apokalyptischen Traditionen, geheimzuhalten. Ganz nach dem Vorbild des Mose erhält Esra selbst von Gott die Anweisung, sich mehrere Schreibtafeln anzufertigen und auf ihnen alles festzuhalten, was von Anfang an in der Welt geschehen ist:

> "Wenn du (sc. Esra) aber damit fertig bist, so sollst du das Eine veröffentlichen, das Andere aber den Weisen im Geheimen übergeben." (14,26)[1]

Auch wenn in diesen und ähnlichen Zusammenhängen innerhalb der apokalyptischen Literatur nicht immer ausdrücklich von einer Versiegelung der betreffenden apokalyptischen Schriften gesprochen wird[2], sind sie doch ihrer Intention nach dem hier erörterten Vorstellungskomplex zuzuweisen. Das einheitliche Motiv, das sie miteinander - und mit dem Daniel-Buch - verbindet, bildet der Gedanke, daß die apokalyptischen Schriften viele Generationen hindurch verborgen blieben und den Menschen erst in der Endzeit enthüllt wurden. Dieser Gedanke steht in engem Zusammenhang mit der in der jüd. Apokalyptik geläufigen Fiktion, daß die apokalyptischen Schriften auf besonders hervorragende Gestalten einer längst

---

1) Vgl. dazu dann die ausführliche Schilderung der Wiederherstellung der 24 Bücher des at.lichen Kanon und der Niederschrift der 70 Bücher mit den apokalyptischen Geheimtraditionen in 4Esr 14,37-48.
2) Vgl. auch äthHen 82,1f; 4Esr 12,37f; sBar 20,3f uö.

vergangenen Zeit zurückgehen, die sie ausschließlich für die Endzeit bestimmt haben.[1] Aufgrund dieser Fiktion müssen die wirklichen Autoren eine angemessene Erklärung dafür geben, daß die betreffenden Schriften nicht schon längst bekannt wurden; genau das geschieht dann in der Regel durch die Anweisungen an die fingierten Verfasser, ihre Schriften zu versiegeln und den Inhalt geheimzuhalten. Von den irdischen Schriften konnte das Versiegelungsmotiv in der jüd. Apokalyptik schon relativ früh auf die himmlischen Bücher übertragen werden. Der profilierteste Beleg dafür findet sich in der umfangreichen Tiersymbol-Apokalypse des äthiop.Henochbuches (äthHen 85-90), die gegen Ende des 2. oder zu Beginn des 1. Jh. vChr verfaßt wurde.[2] In dieser Apokalypse erhält der Erzengel Michael von Gott die Anweisung, alle ungerechten Handlungen der 70 Hirten, die seit dem babylonischen Exil mit der Regierung der Israeliten beauftragt wurden, in einem Buch festzuhalten, von dessen Existenz die Hirten nichts erfahren sollen (89,61-64). Dieses Buch wird Gott dann von Michael vorgelegt:

> "Und er (sc. Gott) nahm das Buch aus seiner Hand, las es, versiegelte es und legte es beiseite." (89,71; vgl. 89,76f).

Im Endgericht wird das versiegelte "Buch der Vertilgung" (90,17)von Michael wieder geöffnet und als Grundlage für das Strafgericht an den für schuldig befundenen Hirten benutzt (90,17ff).

Die Vorstellung von der Versiegelung irdischer und himmlischer Bücher entwickelt sich in der spätjüd. Apokalyptik damit zu einem geläufigen Stilmittel, in dem eine Fülle unterschiedlicher Beziehungen und Bedeutungsnuancierungen mitschwingt. Das Spektrum reicht dabei vom Moment des Unantastbaren und Unabänderlichen bis hin zum Verborgenen und Geheimen. In dieser Bedeutungsvielfalt sind die Einzelvorstellungen jeweils auf den Beginn des endzeitlichen Geschehens ausgerichtet, in dem der Inhalt der versiegelten Schriften seine endgültige Offenbarung und Verwirklichung finden wird.

---

1) Zu diesem relativ konstant wiederkehrenden Stilelement vgl. Bousset, Offenbarung, 14; Volz, Eschatologie, 4f.136f; Vielhauer, Apokalyptik, in: Hennecke-Schneemelcher, Nt.-liche Apokryphen 2,408.

2) Zum Datierungsproblem vgl. die Überlegungen von Eißfeldt, Einleitung, 838f und Rost, Einleitung, 104.

Im Lichte der skizzierten Verwendung des Versiegelungsmotivs in der spätjüd. Apokalyptik wird man zweifellos auch die entsprechenden Aussagen in der Apk zu interpretieren haben. Auf diese Zusammenhänge deuten bereits die Aussagen von Apk 10,4 hin, nach denen der Apokalyptiker von einer himmlischen Stimme den Befehl erhält, die Worte zu "versiegeln", die die sieben Donner zu ihm gesprochen haben. Ähnlich wie in der jüd. Apokalyptik steht auch hier die Vorstellung im Hintergrund, daß er diese Worte verbergen und geheimhalten, ja nicht einmal aufschreiben soll. Im Gegensatz dazu erhält er dann am Schluß seines Werkes vom erhöhten Herrn den ausdrücklichen Befehl:

"Versiegle die Worte der Weissagung dieses Buches nicht; denn der Zeitpunkt des Endes ist nahe!" (22,10).

In dieser bezeichnenden Abwandlung des Dan 12,4.9 vorgeformten Motivs spricht sich nicht nur der Verzicht des Apokalyptikers aus, in seinem Werk esoterische Geheimlehren vermitteln zu wollen, sondern vielmehr noch sein ausgeprägtes Bewußtsein, in der Zeit unmittelbar vor der entscheidenden Wende der Geschichte zu stehen.

Im Blick auf die genannten Stellen liegt es nahe, die Angabe über die Versiegelung des Buches in Apk 5,1 ebenfalls von den entsprechenden Vorstellungen in der spätjüd. Apokalyptik her zu interpretieren. Durch sie soll der Gedanke zum Ausdruck gebracht werden, daß der Inhalt des Buches ein unantastbares Geheimnis darstellt, das bis zur Endzeit fest verschlossen und versiegelt bleibt.[1] Der endzeitliche Geschichtsplan Gottes, der in diesem Buch verzeichnet ist, bedeutet für die menschliche Erkenntnis ein absolut undurchdringliches Geheimnis, das allein durch den erhöhten Christus enthüllt und verwirklicht wird (6,1ff). Dieser Gedanke wird im vorliegenden Zusammenhang dadurch noch besonders unterstrichen, daß das Buch mit sieben Siegeln verschlossen ist. Durch diese Angabe, die schwerlich in Anlehnung an röm. Rechtsvorschriften über die Versiegelung bestimmter

---

1) Das Kompositum κατασφραγίζω, das in der LXX an drei Stellen verwendet wird (Hi 9,7; 37,7; Weish 2,5), erscheint im gesamten NT nur in Apk 5,1; ob man ihm in diesem Zusammenhang freilich eine dem Simplex gegenüber steigernde Bedeutung beimessen darf, läßt sich nur schwer entscheiden, da der Apokalyptiker auch sonst die Tendenz zur Bildung von Komposita mit dem Präfix κατα- zeigt (insgesamt 7mal).

Testamentsurkunden gewählt sein dürfte,[1] wird das in der gesamten Apk geradezu leitmotivisch wiederkehrende Motiv der Siebenzahl dem der Versiegelung integriert.[2] Die enge Verbindung beider Motive zielt nicht nur darauf ab, die einzelnen Siegelvisionen nach dem in der Apk dominierenden Strukturprinzip der Siebenzahl zu gliedern, sondern sie muß zugleich als Ausdruck der völligen Unantastbarkeit und Verborgenheit des göttlichen Geheimnisses verstanden werden, das im Buch mit den sieben Siegeln beschlossen liegt.[3] In dieser "totalen" Form ist die Versiegelung schon im voraus auf die unvergleichliche Würde des erhöhten Christus angelegt, der als einziger unter allen Wesen im Himmel, auf der Erde und unter der Erde (Apk 5,3) das versiegelte Buch zu empfangen (5,7) und dann seine Siegel zu lösen vermag (6,1ff).

---

1) Aufgrund der Angabe über die Siebenzahl der Siegel haben zahlreiche Exegeten, unter ihnen bes. Zahn, Offenbarung, 340ff; ders., Einleitung 2,600ff; Birt, Buchrolle, 243f; Hadorn, Offenbarung, 75; Schrenk, ThW 1 (1933), 617; Behm, Offenbarung, 34; Déri, Vision, 64 und Fitzer, ThW 7 (1964), 951 die Auffassung vertreten, daß das Buch in Anlehnung an das sog. prätorische Testament gekennzeichnet sei; nach röm. Recht sollte dieses Testament "eigenhändig vom Testator geschrieben, von ihm selbst und m i n d e s t e n s 7 römischen Bürgern als Zeugen unterschrieben, ... von außen versiegelt und zur Seite der Siegelabdrücke durch nochmalige Namensunterschrift beglaubigt werden" (Zahn, Offenbarung, 341). Mit dieser Interpretation sind die "zeitgeschichtlichen" Maßstäbe freilich weit überzogen; denn die Siebenzahl wird in der Apk nicht gewählt, um den Formen röm. Rechtsvorschriften zu entsprechen, sondern sie hat vielmehr symbolische Bedeutung (mit Bousset, Offenbarung 255 Anm.1; Charles, Revelation 1, 137f und Lohmeyer, Offenbarung, 53); die von Zahn und den ihm folgenden Exegeten angenommenen Beziehungen zwischen dem Buch und dem prätorischen Testament sowie die daraus abgeleiteten Schlußfolgerungen dürften daher ebenso unhaltbar sein, wie die von Zahn vertretene Auffassung, daß das Buch die Gestalt eines Kodex hat (s.dazu oben, S. 68 Anm.1).

2) Zur Bedeutung der Siebenzahl, die in der Apk nicht weniger als 54mal vorkommt, vgl. Rengstorf, ThW 2 (1935), 628ff; Halver, Mythos, 116f; Lohse, Offenbarung, 22 und den Exkurs von Reader, Stadt Gottes, 172ff.

3) Dieser Aspekt wurde bereits von zahlreichen älteren Kommentatoren zutreffend erkannt und gedeutet; s. dazu oben, S. 27. 36. 56. 58f. uö.

Die Angabe über die siebenfache Versiegelung weist damit bereits auf ein konstitutives Element der gesamten Vision von Apk 5 hin, die im folgenden Teil einer kritischen Analyse unterzogen werden soll. Methodisch empfiehlt es sich jedoch, zunächst die verschiedenen himmlischen Bücher voneinander abzugrenzen, die in der Apk neben dem Buch mit den sieben Siegeln erwähnt werden.

4. Exkurs: Die himmlischen Bücher in der Apokalypse mit Ausnahme des Buches mit den sieben Siegeln

Die himmlischen Bücher bilden in der Apk einen eigenen Themenkreis, der in unterschiedlichen Zusammenhängen aufgenommen wird; außer dem Buch mit den sieben Siegeln werden dabei drei weitere Grundtypen der himmlischen Bücher erwähnt:

1. Die k l e i n e B u c h r o l l e in der Vision von Apk 10,1-11, die der vom Himmel herabgestiegene Engel dem Apokalyptiker mit der Aufforderung überreicht, sie zu verzehren (10,8-10), damit er von neuem über Völker und Nationen weissage (10,11). Diese kurze Szene ist in enger Anlehnung an die Berufungsvision des Propheten Ezechiel geformt (vgl. Ez 2,8-3,3), die auch in der Angabe über die beiderseitige Beschreibung des Buches von Apk 5 nachwirkt.[1] In beiden Fällen handelt es sich jedoch um selbständige Varianten eines und desselben Motivs. Die kleine Buchrolle von Apk 10 bleibt daher auch deutlich von der Buchrolle in Apk 5 abgesetzt: während dort von einem versiegelten βιβλίον gesprochen wird (5,1), ist hier von einem geöffneten βιβλαρίδιον die Rede (10,2.8-10)[2]; dort empfängt Christus die Rolle unmittelbar aus der Rechten Gottes (5,7), Johannes empfängt die kleine Buchrolle dagegen aus der Hand eines Engels (10,10). Die Unterschiede

---

1) Vgl. dazu bereits oben, S.97ff.

2) Das Schwanken der Lesarten in Apk 10,2.8-10 zwischen den Formen βιβλαρίδιον, βιβλιδάριον, βιβλάριον, βιβλίδιον und βιβλίον (zum Befund vgl. Schmid, Studien 2, 229f) ist offenbar auf theologische Reflexionen zurückzuführen: der Unterschied zwischen dem βιβλίον Christi und dem βιβλαρίδιον des Johannes soll bereits terminologisch zum Ausdruck gebracht werden.

zwischen beiden Büchern weisen darauf hin, daß die Buchrolle von Apk 10 nicht die gleiche Bedeutung für den Ablauf des Visionsgeschehens haben kann, wie das versiegelte Buch von Apk 5. Ihren Inhalt wird man daher nicht in dem umfangreichen Visionskomplex von Apk 12,1-22,5 zu sehen haben[1], sondern in den beiden Weissagungen über die Messung des Tempels (11,1f) und über die beiden Zeugen (11,3-13).[2]

2. Im Rahmen der forensischen Gerichtsvision von Apk 20,11-15 werden die himmlischen G e r i c h t s b ü c h e r aufgeschlagen, um die Menschen nach ihren Werken zu richten (20,12). Diese Darstellung geht von dem Gedanken aus, daß im Himmel schriftliche Aufzeichnungen existieren, in denen die Handlungen jedes einzelnen Menschen genau registriert werden; beim Endgericht bilden sie dann die Unterlage für die Entscheidung über die Zugehörigkeit bzw. den Ausschluß von der künftigen Heilswelt.[3] Im Vergleich mit den verwandten Anschauungen im spätjüd.-apokalyptischen und im rabb. Schrifttum[4] macht der Verfasser der Apk allerdings nur zurückhaltend von dieser Vorstellung Gebrauch; so ist es immerhin bezeichnend, daß er Reflexionen darüber, von wem die Werke aufgezeichnet wurden, oder wie sie im Gericht aufgerechnet werden, völlig vermeidet. Das überkommene Bild dient ihm primär dazu, dem Gedanken Ausdruck zu verleihen, daß Gott sein endgültiges Urteil über das Schicksal jedes einzelnen Menschen in absoluter Gerechtigkeit fällt.

---

1) Gegen Bousset, Offenbarung, 312. - Wenig überzeugend sind auch die Abgrenzungsversuche von Brückner, Buchrolle, 12ff und Fiorenza, CBQ 30 (1968), 565f, die den Inhalt der Buchrolle auf Apk 11,1-13,18 bzw. 11,1-15,4 beziehen.

2) Für diese Abgrenzung, die u.a. auch von Charles, Revelation 1, 260. 269; Schrenk, ThW 1 (1933), 618; Lohmeyer, Offenbarung, 87.89 und Lohse, Offenbarung, 60f vertreten wird, spricht vor allem die Beobachtung, daß mit Apk 11,14 das übergreifende Schema der Posaunenvisionen wieder aufgenommen wird, das in Apk 9,21 zunächst unterbrochen wurde.

3) Ausgenommen vom Endgericht sind nach der Darstellung der Apk allerdings die Zeugen Jesu, die schon zur Herrschaft im messianischen Zwischenreich auferweckt werden (vgl. Apk 20,4-6. 12f).

4) Vgl. die Sammlung der Belege bei Volz, Eschatologie, 291; Koep, Buch, 29f; Billerbeck, Kommentar 2, 171ff; 3,820 und Bousset-Greßmann, Religion, 258.

Traditionsgeschichtlich reichen die Wurzeln für diesen Vorstellungskomplex bereits in at.liche Überlieferungen zurück[1], in denen in der Regel allerdings noch nicht an ein endgültiges Gericht gedacht wird.[2] In begrenztem Umfang dürften daneben jedoch auch außerisraelitische Vorstellungselemente aufgenommen worden sein, wie sie in der babylonischen[3] und in der iranischen Mythologie belegt sind.[4]

3. Von den Gerichtsbüchern wird in Apk 20,12 ausdrücklich das B u c h d e s L e b e n s unterschieden, das auch in einigen anderen Zusammenhängen in der Apk erwähnt wird.[5] Nach apokalyptischem Verständnis enthält dieses Buch ein genaues Verzeichnis mit den Namen jener Menschen, die durch göttliche Erwählung zum ewigen Leben in der künftigen Heilswelt vorherbestimmt sind.[6] Ähnlich wie die Vorstellung von den himmlischen Gerichtsbüchern ist auch die Anschauung vom Buch des Lebens in der spätjüd.-apokalyptischen und in der rabb. Literatur weit verbreitet.[7] Die traditionsgeschichtlichen Vorbilder bilden auch hier in erster Linie at.liche Aussagen[8], bei denen in der Regel allerdings noch nicht an das jenseitige Leben, sondern an die Erhaltung der irdischen Existenz gedacht wird. In welchem Umfang dabei auch auf außerisraelitisches, v.a. babylonisches Gedankengut zurückgegriffen wurde[9], läßt sich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden; zu einseitig dürfte allerdings die Ansicht von L.Koep sein, daß es sich beim Buch des Lebens "um eine auf biblischem Boden gewachsene Metapher handelt."[10]

---

1) Zur Analyse der betreffenden Texte, von denen v.a. Jes 65,6; Ps 51,3; 56,9 und 109,14 hervorzuheben sind, vgl. Koep, Buch, 27ff.
2) Konsequent wurde dieser Schritt offenbar erst in der Apokalyptik vollzogen; vgl. die Aussagen von Dan 7,10, die auch in Apk 20,12 von Einfluß gewesen sind.
3) Vgl. die Parallelen von Zimmern, in: Schrader, Keilinschriften, 400ff; Meißner, Babylonien 2, 125f und Koep, Buch, 14.
4) Vgl. das Material bei von Gall, Βασιλεία, 88ff.225f; Koep, Buch, 14f und König, Jenseitsvorstellungen, 84ff.
5) Vgl. Apk 3,5; 13,8; 17,8; 20,15; 21,27.
6) In Apk 3,5 wird dieser Gedanke jedoch insofern relativiert, als die Namen der Erwählten aus dem Buch des Lebens wieder ausgelöscht werden können.
7) Vgl. die Belege bei Volz, Eschatologie, 291f; Billerbeck, Kommentar 2,169f; 3,820.
8) Zur Analyse des betreffenden Materials vgl.Koep,Buch,31f.
9) Vgl. die in Anm. 3 bereits genannte Literatur.
10) Buch, 38.

DRITTER TEIL

DIE BEDEUTUNG DES BUCHES IN DER VISION VON APOKALYPSE 5

Die Untersuchung der äußeren Gestalt des Buches mit den sieben Siegeln konnte nur einige Teilaspekte des hier erörterten Problemkreises verdeutlichen, die sich im wesentlichen auf die Aussagen von Apk 5,1 stützen. Um zu einem abgewogenen Urteil über die Bedeutung des Buches zu kommen, die ihm der Verfasser in seinem Werk zumißt, ist es erforderlich, die gesamte Vision von Apk 5 einer zusammenhängenden Analyse zu unterziehen.

I. Einordnung und Aufbau der Vision

1. Die Stellung der Vision im Kompositionsplan der Apokalypse

Die beiden Visionen von Apk 4f bilden eine der entscheidenden Gelenkstellen des gesamten Buches. In der Einleitung zu diesem Visionskomplex wird Johannes durch eine himmlische Stimme aufgefordert:

"Steige herauf hierher, und ich werde dir zeigen,
was danach geschehen muß." (4,1)[1]

Mit diesen Worten nimmt der Apokalyptiker auf die Erscheinung des erhöhten Menschensohns Bezug, der ihm bei seiner Berufung den Auftrag erteilte:

"Schreibe nun, was du gesehen hast,
und was ist,
und was danach geschehen wird." (1,19)

---

1) Zu der im Spätjudentum und im Christentum verbreiteten Anschauung von einer (pneumatischen) Entrückung des Sehers in den Himmel vgl. die Zusammenstellung und Auswertung des betreffenden Materials bei Bousset, Himmelsreise, 7ff; derse., Offenbarung, 4ff. 243f; Bietenhard, Himmlische Welt, 246ff; Müller, Untersuchungen, 120ff und van Unnik, Die "geöffneten Himmel", in: Apophoreta, BZNW 30, 1964, 269ff.

Diese dreigliedrige Wendung, die im Ansatz bereits den Aufriß des gesamten Werkes zu erkennen gibt, bezieht sich auf die Menschensohn-Epiphanie auf der Insel Patmos (1,9-20), auf die gegenwärtige Situation der christlichen Gemeinden in der Provinz Asia, die in den sieben Sendschreiben angesprochen werden (2,1-3,21) und schließlich auf den umfangreichen Teil der sich kontinuierlich entfaltenden endzeitlichen Ereignisse (4,1-22,5). Diese drei Grundbestandteile des Werkes werden am Beginn durch ein charakteristisches Proömium (1,1-3), einen briefartigen Eingang (1,4-6) und eine knappe thematische Zusammenfassung der Blickrichtung des gesamten Buches eingeleitet (1,7f) und am Schluß durch die Berufung auf die Autorität seines Hauptzeugen, Christus, und durch die mehrfach wiederholte Ankündigung seiner nahe bevorstehenden Parusie abgerundet (22,6-21), Die Gesamtanlage des Buches weist damit eine durchsichtige Grundstruktur auf.[1)]

Den Auftakt zum eigentlich apokalyptischen Teil des Buches bilden die beiden breit angelegten Eingangsvisionen in Apk 4f, die formgeschichtlich zum Typ der darstellenden Visionen gehören.[2)] Die Beschreibung der himmlischen Szenerie hat sich in ihnen "zu einem so mächtigen und wuchtigen Bilde ausgestaltet, daß darüber die nun folgende weissagende Vision fast in den Hintergrund gedrängt wird."[3)] In ihrer künstlerischen Gestaltung unterscheiden sie sich darin deutlich voneinander, daß die erste Vision von einer geradezu "majestätischen Ruhe" getragen wird, während die zweite Vision "dialogisch und chorisch bewegt" erscheint[4)];

---

1) Problematisch ist allerdings die Komposition des umfangreichen dritten Teils, der sich aus mehreren zT stark divergierenden Visionszyklen zusammensetzt; eine Übersicht über die unterschiedlichen Gliederungsversuche seit dem Beginn der Apk-Auslegung bietet Vanni, La struttura letteraria dell' Apocalisse, 7ff.

2) Die darstellenden Visionen sind im Gegensatz zu den weissagenden Visionen ursprünglich nur zum Beiwerk der apokalyptischen Schriften zu rechnen; im Verlauf der Entwicklung der apokalyptischen Literatur treten sie jedoch unter dem Einfluß der Prophetie Ezechiels immer stärker in den Vordergrund; zu diesem interessanten Entwicklungsprozeß vgl. die Beobachtungen von Bousset, Offenbarung, 7ff.

3) aaO, 8.

4) Lohmeyer, Offenbarung, 51.

thematisch gehören sie jedoch eng zusammen: schließt Apk 4 mit der Verherrlichung des souveränen Schöpfer-Gottes (4,11)[1] und bilden die beiden Hymnen auf das Lamm (5,9f.12) zunächst den christologischen Höhepunkt von Apk 5, so klingt das Ganze am Schluß dieses Visionskomplexes in die Doxologie auf beide aus, den erhaben thronenden Gott und das geschlachtete Lamm (5,13).

2. Die literarische Struktur der Vision

Der Aufbau der Vision von Apk 5 ist durch drei Teile bestimmt[2]:

1. Der Beschreibung des Buches mit den sieben Siegeln in der Einleitung (V.1) schließt sich im ersten Teil die Schilderung einer himmlischen Ratsversammlung an (V.2-5), bei der die Frage zur Diskussion steht, wer die Siegel des Buches zu lösen vermag (V.2). Das verlegene Schweigen, das sich auf diese Frage in allen Bereichen der Schöpfung einstellt (V.3) und die Tränen des Johannes (V.4) bilden erzähltechnisch ein eindrucksvolles Verzögerungsmoment, das der Szene einen Steigerungsgrad von besonderer Intensität verleiht; mit der Bezeichnung des Würdigen, der den Auftrag auszuführen vermag (V.5), sind dann jedoch die Voraussetzungen für den weiteren Ablauf des Visionsgeschehens geschaffen.

---

1) Zur form- und traditionsgeschichtlichen Analyse von Apk 4, auf die in dieser Arbeit nicht im einzelnen eingegangen werden kann, vgl. Bietenhard, Himmlische Welt, 56ff und Müller, Untersuchungen, 3ff. 38ff. 83ff.

2) Die Vorschläge zur Gliederung von Apk 5 weichen in den Kommentaren zT recht erheblich voneinander ab: während Lohmeyer, Offenbarung, 50 das Kap. von seinem Ansatz her, die Siebenzahl bilde das Formschema des Werkes, das "in allen seinen großen und kleinen Teilen herrscht" (aaO, 185) künstlich in sieben Abschnitte aufzuteilen versucht (V.1.2f.4f.6f.8-10. 11f. 13f), heben Bousset, Offenbarung, 254. 259 und Charles, Revelation 1, 136. 144 lediglich die beiden Abschnitte von V.1-7 und 8-14 deutlicher voneinander ab. Im Gegensatz dazu sehen Behm, Offenbarung, 34f und Lohse, Offenbarung, 39f auch zwischen V.5 und 6 eine Zäsur gegeben und schließen die Hymnen in V.8-14 enger mit V.6f zusammen. Eine Dreiteilung des Kap., wie sie im folgenden vorgeschlagen wird (V.1-5. 6f.8-14), vertreten auch Lilje, Das letzte Buch der Bibel, 127 und Müller, Untersuchungen, 6.10f.

2. Unmittelbar zu Beginn des zweiten Teils tritt der Würdige selbst in der Gestalt eines "geschlachteten Lammes" in der himmlischen Welt in Erscheinung (V.6) und nimmt das Buch aus der Rechten Gottes entgegen (V.7).[1] Dieser äußerst knapp beschriebene Vorgang bildet das Kernstück der gesamten Vision, da hier die beiden zentralen Themenkreise, das Buch mit den sieben Siegeln und das geschlachtete Lamm, miteinander in Verbindung gebracht werden.
3. Der dritte Teil, der durch die einleitende Wendung "und als es (sc. das Lamm) das Buch empfangen hatte" (V.8) eng mit dem vorangehenden Teil verknüpft wird, besteht vorwiegend aus hymnischen Stücken (V.8-14). Nach der Abfolge der einzelnen Hymnen, die die Antwort auf die Übernahme des Buches durch das Lamm bilden, läßt er sich in drei Abschnitte gliedern: das "neue Lied" der vier Wesen und der 24 Ältesten (V.9f), der Lobpreis der Engelmyriaden (V.11f) und die Doxologie der gesamten Schöpfung auf Gott und das Lamm (V.13). Am Schluß der Vision kehrt der Blick zu den vier Wesen und den 24 Ältesten zurück, die mit dem bestätigenden "Amen" bzw. mit ihrer Proskynese den gesamten Visionskomplex eindrucksvoll abrunden (V.14).

An der einheitlichen literarischen Konzeption dieser Vision und ihrer grundlegenden funktionalen Bedeutung im weiteren Kontext scheitern die zahlreichen literarkritischen Operationen, die sich um den Nachweis bemühen, daß hier verschiedene Quellen benutzt und nachträglich überarbeitet worden seien.

---

1) Die Zäsur zwischen beiden Teilen wird rein formal auch durch die Verwendung der strukturbildenden Visionsformel καὶ εἶδον markiert (V.6), die in Apk 5 außerdem nur in V.1 (Einleitung), in V.2 (1.Teil) sowie in V.11 erscheint (hier in den hymnischen Zusammenhang des 3.Teils integriert).

3. Exkurs: Die Vision im Spiegel der Literarkritik

Die Beurteilung der literarischen Integrität der Vision von Apk 5 durch die bedeutendsten Vertreter der literarkritischen Richtung zeigt ein überaus kompliziertes und widerspruchsvolles Bild.[1] Zur Verdeutlichung der Konturen dieses Bildes wird es sich als zweckmäßig erweisen, zwei Grundpositionen zu unterscheiden, die sich quer durch das herkömmliche Einteilungsprinzip in Quellen-, Redaktions- und Fragmenten-Hypothesen hindurchziehen:

1. Zur ersten Gruppe sind vor allem jene Literarkritiker zu zählen, die den Grundbestand der Apk auf eine bzw. mehrere j ü d i s c h e Quellenschriften zurückführen, die nachträglich wiederum durch einen bzw. mehrere christl. Redaktoren überarbeitet und erweitert worden seien.

Der bedeutendste Vertreter dieser Gruppe, der Harnack-Schüler E.Vischer, geht in seiner Untersuchung von der Hypothese aus,[2] daß die Apk ursprünglich auf eine rein jüd., in hebr. oder aram. Sprache abgefaßte Schrift zurückgeht, die dann von einem christl. Schriftsteller ins Griechische übersetzt und zugleich in bedeutendem Umfang überarbeitet worden sei.[3] Von dieser Voraussetzung aus ist Vischer bei der Analyse von Apk 5 natürlich gezwungen, alle spezifisch christl. Elemente zu eliminieren; außer den Erwähnungen des "Lammes" in V.6 und 8 schreibt er dem Überarbeiter daher den gesamten Komplex von V.9-14 zu.[4]

---

1) Zu den wichtigsten Arbeiten auf diesem Gebiet, die die Auslegung der Apk v.a. in den beiden letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts bestimmten, vgl. die Übersichten von Völter, Problem, 1ff; Baldensperger, ZThK 4(1894), 232ff; Meyer, ThR 1 (1898), 47-62. 91-101; 10 (1907), 126-142. 182-187; Bousset, Offenbarung, 108ff; Charles, Studies, 59ff; ders., Revelation 1, CLXXXIVff; ders., Lectures, 7ff und Swete, Apocalypse, ILff.

2) Die Offenbarung Johannis, 1886.

3) Die Annahme einer Identität des Übersetzers mit dem Überarbeiter hat bei Vischer einen naheliegenden Grund: sie soll die Erklärung dafür geben, daß die vom christl. Überarbeiter hinzugefügten Stücke denselben spezifischen Sprachcharakter aufweisen, wie die von Vischer postulierte jüd. Grundschrift (aaO, 38). Der Anteil des Überarbeiters steht nach den Ausführungen Vischers in Apk 4,1-22,5 dabei etwa im Verhältnis 1 : 8 (aaO, 36).

4) Vgl. Offenbarung, 35.56ff.94f. - Der Grund für die Einfügung dieses Komplexes besteht seiner Meinung nach darin, daß der Überarbeiter dem Lobpreis Gottes in Apk 4 eine angemessene Verherrlichung des Lammes an die Seite stellen wollte (aaO, 57).

Außerdem vermutet er, daß in der jüd. Grundschrift an Stelle des Lammes ursprünglich der in V.5 genannte "Löwe aus dem Stamm Juda" im Mittelpunkt des Visionsgeschehens gestanden habe[1]; zur Vertauschung beider Gestalten sei es wahrscheinlich aufgrund der auffallenden Ähnlichkeit zwischen den Wörtern ארי und ἀρνίον gekommen.[2]

Eng verwandt mit dem literarkritischen Ansatz Vischers sind die Untersuchungen von P.W.Schmidt[3], der den Grundbestand der Apk ebenfalls für ein "ächt (!) judaistisches Geisteserzeugnis" hält.[4] Im Gegensatz zu Vischer unterscheidet er dabei jedoch drei hebräische Grundschriften, die von einem christl. Herausgeber übersetzt und dann mit eigenen Zusätzen versehen worden seien. In der ersten, zeitlich nicht mehr mit Sicherheit zu datierenden Quellenschrift, die im wesentlichen den Zusammenhang von Apk 4,1-7,8 umfaßt habe[5], weist er dem christl. Überarbeiter in Apk 5 wie Vischer die Erwähnungen des "Lammes" in V.6 und 8 sowie den gesamten Komplex von V.9-14 zu[6]; im einzelnen bleibt die genaue Rekonstruktion der jüd. Grundlage von Apk 5 bei ihm jedoch unsicher.[7]

Einen Schritt über die beiden bisher genannten Autoren hinaus geht der holländische Literarkritiker G.J.Weyland bei seiner Analyse von Apk 5.[8] Dem von ihm postulierten christl. Herausgeber des Buches, der zwei jüd. Grundschriften - nach der Terminologie Weylands ℵ und ב - zusammengearbeitet und mit eigenen Zusätzen versehen habe[9], weist er in diesem Kap. nicht nur den hymnischen Abschnitt in V.9-14 zu, sondern darüber hinaus auch die V.6-8.[10]

---

1) aaO, 57f.
2) aaO, 58.
3) Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis, 1891.
4) aaO, 53.
5) Vgl. aaO, 9ff. 20ff.
6) aaO, 11.35.
7) aaO, 37.
8) Omwerkings en Compilatie-Hypothesen, 1888.
9) Eine Übersicht über die von Weyland vorausgesetzten Quellenverhältnisse bieten Bousset, Offenbarung, 112f; Charles, Studies, 61f. 187 und Swete, Apocalypse, L.
10) Omwerkings en Compilatie-Hypothesen, 148ff.

Ähnlich wie Vischer vermutet er, daß in der jüngeren Grundschrift ursprünglich nicht an das Lamm als Öffner des Buches mit den sieben Siegeln gedacht gewesen sei, sondern an den Löwen von V.5. Zur Vertauschung beider Gestalten ist es seiner Meinung nach durch den doppeldeutigen hebr. Begriff אֲרִיאֵל ("Löwe Gottes" bzw. "Feuerherd Gottes") gekommen, den der christl. Herausgeber der Apk mit dem griech. Begriff ἀρνίον assoziiert und dadurch das Lamm zur zentralen Gestalt der vorliegenden Vision gemacht habe. Diese Annahme ist freilich kaum weniger phantastisch als der entsprechende Rekonstruktionsversuch von Vischer.[1] Die scharfsinnigen Vermutungen beider Autoren wurden schließlich durch den anonymen Verfasser eines kurzen Aufsatzes in der ZAW aus dem Jahre 1887 überboten[2], der sich - wie er selbst bekennt - im wesentlichen an die "geniale Hypothese E.Vischers" anschließt.[3] Dieser unbekannte Autor hält weder das Lamm, noch den Löwen für den Öffner des Buches, sondern den in V.2 genannten mächtigen Engel.[4] Als spätere christl. Interpolationen betrachtet er daher nicht nur den gesamten Zusammenhang von V.8-14, sondern darüber hinaus auch die Szene in V.2-5 (mit Ausnahme der ersten vier Wörter von V.2) und die Beschreibung des Lammes in V.6.[5] Durch dieses drastische Verfahren reduziert er die vorliegende Vision auf ein Bruchstück von nicht mehr als zwei (!) Versen und zieht damit die volle Konsequenz aus dem methodischen Ansatz der Vertreter dieser ersten Gruppe.

2. Die zweite Gruppe umfaßt im wesentlichen jene Literarkritiker, die den Grundbestand der Apk für unbestreitbar c h r i s t l i c h halten, dabei jedoch mit mehr oder minder starken Überarbeitungen durch einen bzw. mehrere spätere Redaktoren rechnen.

---

1) Mit Recht weist Völter, Problem, 80f beide Hypothesen mit der Bemerkung zurück:"Die Meinung, dass die Klangverwandtschaft mit dem angeblich ursprünglichen אֲרִי (V i s c h e r) oder mit אֲרִיאֵל (W e y l a n d) den christlichen Ueberarbeiter veranlasst haben sollte, zur Bezeichnung des christlichen Messias in 5,6 gerade den Ausdruck ἀρνίον zu wählen, ist eine nicht ernst zu nehmende Phantasie."
2) ZAW 7 (1887), 167ff.
3) aaO, 167.
4) aaO, 169 mit Anm. 1.
5) Ebd.

Als erster Vertreter muß hier D.Völter genannt werden, der in einer ganzen Reihe von ständig sich modifizierenden Schriften die Auffassung vertritt[1], daß die Apk auf eine Ur-Apokalypse aus der Mitte der sechziger Jahre zurückgeht, die zunächst um einen Nachtrag aus dem Ende der sechziger Jahre erweitert und schließlich durch mehrere christl. Redaktoren aus der Zeit Trajans und Hadrians überarbeitet worden sei.[2] Der Grundbestand von Apk 5, den Völter von Anfang an zur Ur-Apk rechnet, wurde nach seinen beiden letzten Werken von einem Redaktor aus der Zeit Trajans (um 114/115 nChr) erheblich erweitert; außer einigen unbedeutenderen Interpolationen in den V.6.8.9 und 10 weist er ihm v.a. den gesamten Zusammenhang von V.11-14 zu.[3] Als späterer Zusatz gebe sich dieser Abschnitt nicht nur durch deutliche Spannungen zum Kontext zu erkennen, sondern v.a. durch seine unmotivierte Stellung nach dem "neuen Lied" von V.9f.[4] Völter übersieht dabei freilich, daß die Hymnen in V.9-14 einen zusammengehörenden, dreifach abgestuften Lobgesang auf das Lamm und am Schluß auch auf Gott bilden, der fest in das Kompositionsgefüge der Vision integriert ist; sprachliche und stilistische Indizien zeigen außerdem, daß die V.11-14 auf denselben Verfasser zurückgehen wie die anderen Abschnitte des Kap.[5]

---

1) Die wichtigsten Arbeiten Völters, auf die auch im folgenden zurückgegriffen wird, sind: Die Entstehung der Apk, 2.Aufl. 1885; Das Problem der Apk, 1893 und: Die Offenbarung Johannis, 1904.

2) Zur Aufteilung der Quellenschriften und der Anteile der einzelnen Redaktoren am Gesamtwerk nach der letzten Schrift Völters vgl. die Übersichten von Bousset, Offenbarung, 109f; Charles, Studies, 186 und Swete, Apocalypse, ILf.

3) Vgl. die Ausführungen Völters in: Problem, 84ff und Offenbarung, 12ff.27.145. - In der zweiten Auflage seines Werkes: Die Entstehung der Apk, 1885, 50f.152 führt er V.11-14 noch auf den Redaktor aus der Zeit Hadrians zurück (um 129/130 nChr); V.6b stammt danach sogar erst von dem letzten Überarbeiter aus dem Jahre 140 (aaO,169).

4) Die Widersprüche, die er hier zu erkennen glaubt (vgl. bes. Problem, 84ff) wirken reichlich konstruiert; im übrigen werden sie dadurch kaum verständlicher, daß er sie auf einen späteren Redaktor zurückführt. Warum sollte dieser Redaktor ausgerechnet dort Widersprüche in den Text hineingelegt haben, wo vorher keine bestanden? - Zur Einzelkritik an den Ausführungen Völters vgl. auch Rohr, ThQ 88 (1906), 498ff.

5) Vgl. dazu unten, S. 117.

Einen unverkennbaren Fortschritt gegenüber der Analyse von Apk 5 durch Völter bedeuten die Untersuchungen von F.Spitta[1], der den gesamten Visionskomplex von Apk 1,4-8,1, den er als "Ur-Apokalypse" (U) bezeichnet, für ein einheitliches Stück christl. Ursprungs hält, das von einem bedeutend später schreibenden Redaktor mit geringfügigen Ergänzungen und Korrekturen versehen worden sei.[2] In Apk 5 weist er daher sowohl die Unterscheidung zwischen einer rein jüd. Grundlage und einer christl. Überarbeitung mit überzeugenden Argumenten zurück, als auch die von Völter vertretene Ausscheidung der beiden Hymnen in V.11-14.[3] An der literarischen Integrität dieses Kap. kann seiner Meinung nach kein begründeter Zweifel bestehen; mit einigen unbedeutenderen Ergänzungen des Redaktors rechnet er nur noch in den V.5.6.8 und 10.[4]

An die Untersuchungen Spittas knüpfte J.Weiss zu Beginn dieses Jh. weitgehend an.[5] Den Grundbestand der von Spitta postulierten Ur-Apk erweiterte er jedoch über den Rahmen der Sendschreiben und der Siegelvisionen hinaus auf einzelne Abschnitte in Apk 8f; 12-14 und 20-22.[6] Den Anteil des christl. Redaktors, der diese Ur-Apk mit einer anonymen jüd., vorwiegend aus kleineren Fragmenten bestehenden Quellenschrift (Q) verbunden und mit eigenen Zusätzen versehen habe, reduziert er in Apk 5 dabei auf einige Interpolationen in den V.5.6 und 8.[7] Im übrigen geht das gesamte Kap. seiner Meinung nach jedoch bereits auf die christl. Ur-Apk aus der zweiten Hälfte der sechziger Jahre zurück.[8]

Einen vorläufigen Abschluß findet die literarkritische Analyse der Vision von Apk 5 in der 2.Auflage des Apk-Kommentars von W.Bousset.[9] Gestützt auf die Vorarbeiten der

---

1) Die Offenbarung des Johannes, 1889.
2) Eine Übersicht über die von Spitta angenommenen Quellenverhältnisse bieten Bousset, Offenbarung, 113f und Charles, Studies, 68f.188f.
3) Vgl. Offenbarung, 68ff.
4) Vgl. im einzelnen aaO, 67f. 74f.
5) Die Offenbarung des Johannes, 1904.
6) Vgl. die Übersichten von Bousset, Offenbarung, 116f und Charles, Studies, 64f. 189.
7) Vgl. Offenbarung, 54ff Anm. 1.
8) Noch stärker als Weiss reduziert J.Wellhausen, Analyse, 1907, 9 den Anteil des christl.Redaktors; er beschränkt ihn auf die beiden Relativsätze in V.6b und 8b.
9) Die Offenbarung Johannis, 1906.

bedeutendsten Vertreter der Fragmenten-Hypothese[1] hält er darin an der Abfassung der gesamten Apk durch einen christl. Schriftsteller aus der Zeit Domitians fest, der jedoch in einigen Zusammenhängen - v.a. im Mittelteil der Apk - auf ältere apokalyptische Überlieferungen und Fragmente zurückgegriffen und sie seinem Werk in sehr selbständiger Weise integriert habe.[2] Mit Völter, Spitta, Weiss u.a. hebt er nachdrücklich den unbestreitbar christl. Charakter der gesamten Vision von Apk 5 hervor und hält auch die von ihnen noch vorgenommenen Ausscheidungen für willkürlich und völlig ungerechtfertigt[3]; seiner Meinung nach geht die Vision in der uns gegenwärtig vorliegenden Gestalt in vollem Umfang auf die Hand des christl. Apokalyptikers zurück.

Den sprach- und stilkritisch fundierten Nachweis für diese Auffassung hat nach Bousset freilich erst der englische Apokalyptik-Forscher R.H.Charles in seinem zweibändigen Apk-Kommentar erbracht.[4] Aufgrund einer sorgfältigen Analyse der lexikalischen, syntaktischen und stilistischen Spracheigentümlichkeiten kommt er darin bei der Untersuchung von Apk 5 zu dem Ergebnis:

> "There can be no doubt as to this chapter being from the hand of our author." 5)

---

1) Zu den methodischen Grundsätzen der wichtigsten Vertreter dieser Hypothese (C.Weizsäcker, A.Sabatier, G.Schoen u.a.), die Apk 5 durchweg für ein Stück christl. Ursprungshalten, vgl. Bousset, Offenbarung, 110f.112f und Charles, Studies, 72ff; ders., Lectures, 8ff.

2) Vgl. Offenbarung, 128f.140ff.

3) Vgl. die Bemerkungen jeweils zSt und die Zusammenfassung aaO, 262f. 277.

4) The Revelation of St. John, 1920.

5) Revelation 1, 135. - Als spätere erläuternde "Glossen" des Herausgebers der Apk betrachtet Charles den Relativsatz in V.8b und die Erwähnung der vier Wesen und der 24 Ältesten in V.11 (aaO, LVII.145.148). Im ersten Fall liegt jedoch eine der in der Apk häufig anzutreffenden Antizipationen vor (vgl. 8,3f) und im zweiten Fall handelt es sich um ein Mißverständnis von Charles, da der Ausdruck τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων in V.11 nicht auf φωνή, sondern auf κύκλῳ zu beziehen ist (mit Lohmeyer, Offenbarung, 57); zur Annahme einer nachträglichen Glossierung des Textes besteht demnach auch in diesen beiden Fällen kein begründeter Anlaß.

Sieht man von einigen späteren kuriosen Versuchen ab, wie sie zB von W.Brückner[1] und E.Sievers[2] vorgelegt wurden, so hat sich diese Auffassung seither in nahezu allen bedeutenden Kommentaren und Abhandlungen zur Apk durchgesetzt. Tatsächlich sprechen alle Indizien sowohl rein sprachlich-stilistischer als auch rein theologischer Art dafür, daß die Vision in vollem Umfang auf denselben Autor zurückgeht, von dem auch die anderen Teile der Apk stammen.

---

1) Die Untersuchung von Brückner, die große und die kleine Buchrolle in der Offenbarung Johannis, 1923 bedeutet faktisch einen Rückschritt zu den Arbeiten der Vertreter der ersten Gruppe; Brückner versucht in Apk 4,1-22,5 zwei jüdische Apokalypsen voneinander abzuheben, von denen die erste - die sog. "kleine Buchrolle" - im wesentlichen noch in Apk 10,1-13,18 vorliege (aaO,12ff), während die zweite, weitaus umfangreichere Schrift - die sog. "große Buchrolle" - im wesentlichen den Grundbestand von Apk 4-9; 14-17; 19 umfasse (aaO, 8ff). Von dieser Voraussetzung aus ist er gezwungen, die Aussagen von Apk 5,9-14 einem christl. Redaktor aus der Zeit Domitians zuzuschreiben (aaO, 8), der beide Schriften miteinander verbunden und durch eigene Zusätze erweitert habe (aaO, 21f).

2) Sievers, Die Johannesapokalypse, 1925 zerlegt die Apk von der schallanalytischen Methode her in zehn (!) verschiedene "Stimmen"; in Apk 5 kommt er dabei zu dem Ergebnis, daß hier v.a. zwei "Stimmen" beteiligt gewesen seien (vgl. die Wiedergabe des Textes aaO, 29f): Außer einigen Zusätzen in den V.1.3-6.8 und 11, die ihren "geröllhaften Charakter auch inhaltlich und formell meist klar genug an der Stirn geschrieben (tragen)" (aaO, 5), weist er der "Stimme A" , die den eigentlichen Grundstock der Apk bilde (aaO, 5f.9), im wesentlichen die V.1-4. 6-8aα . 11aβ -12 und 14 zu; der Rest des Kap. geht seiner Meinung nach auf die "Stimme H" zurück, die er mit einem "zweiten Redaktor" identifiziert (ebd.). - Im Blick auf die Ergebnisse der von Sievers angewandten Methode scheint das Urteil von Lohmeyer: "Ich kann mich nicht rühmen (...), die Tiefen der Schallanalyse zu erkennen" (ThR NF 7 (1935), 36) einer inzwischen allgemein anerkannten Einsicht Ausdruck zu verleihen.

II. Die Grundbestandteile der Vision

Im Zusammenhang mit der Untersuchung der literarischen Struktur der Vision von Apk 5 konnte gezeigt werden, daß sich in dieser Vision drei Teile voneinander abgrenzen lassen.[1] Die Art der Darstellung, wie der Verfasser der Apk die Übernahme des Buches mit den sieben Siegeln durch das Lamm allmählich vorbereitet (V.2-5), sie dann im Mittelteil der Vision selbst wiedergibt (V.6f) und am Schluß in hymnischer Form würdigt (V.8-14), ist nicht zufällig gewählt, sondern sie ist der Ausdruck einer wohldurchdachten Konzeption.

1. Die himmlische Ratsversammlung

Im Vordergrund des ersten Teils der Vision steht die Wiedergabe einer himmlischen Ratsversammlung, in der es um die Ermittlung eines Würdigen geht, der das in V.1 eingeführte Buch in der Rechten Gottes zu übernehmen und seine Siegel zu lösen vermag (V.2-5).[2] Dieser Teil ist in enger Anlehnung an ein überkommenes Schema konzipiert, das sich über das AT hinaus bis in die altorientalische Literatur zurückverfolgen läßt.[3] Im vorliegenden Zu-

---

1) S. oben, S.110f.

2) Wenig sinnvoll ist es m.E., darüber zu reflektieren, wie und zu welchem Zeitpunkt das Buch in die Rechte Gottes gelangt ist. Nach den Ausführungen von Jörns, Evangelium, 31f. 38ff sei dieser Vorgang zwischen Apk 4,8 und 4,9-11 anzusetzen, da die Antiphonie in Apk 4,9-11 nur als Antwort auf ein konkretes Handeln Gottes, das Ergreifen des Buches als Zeichen der Einleitung des endzeitlichen Gerichts, verstanden werden könne. Zum Beweis für seine These greift Jörns auf Dan 7,9f; äthHen 47,3f und 90,20 zurück (aaO, 39f); die dort vorausgesetzten Strukturelemente, das Aufstellen von Thronen, das Sich-Niedersetzen Gottes und das Aufschlagen der himmlischen Gerichtsbücher, dh durchweg konkrete Akte, haben in Apk 4f jedoch keine wirkliche Entsprechung, wie überhaupt das entscheidende Motiv, auf das es ihm in diesem Zusammenhang ankommt, das E r g r e i f e n des Buches, an allen betreffenden Stellen mit keinem Wort erwähnt wird. Die Erschließung dieses "traditionellen(!) Motives" (aaO, 40) muß daher als eine Konstruktion des Verfassers bezeichnet werden, die ihm als Begründung für seine Hypothese dienen soll, daß die Antiphonien der Apk immer als Antworten auf ein bestimmtes Handeln Gottes bzw. Christi verstanden werden müssen (vgl. aaO, 167).

3) Das Schema wurde zuerst von H.-P.Müller erkannt und an zwei at.lichen Stellen (1Kön 22,20-22a; Jes 6,8) und einigen altorientalischen Texten herausgearbeitet (vgl.Untersuchungen,9.40.42.69ff;ZNW 54 (1963), 254ff).

sammenhang setzt sich das Schema aus drei Strukturelementen zusammen, die folgenden Aufriß erkennen lassen:

1. Zunächst richtet der mächtige Engel an die Versammelten die Frage, wer würdig sei, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu lösen (V.2).
2. Unter den Versammelten stellt sich auf diese Frage eine allgemeine Ratlosigkeit ein (V.3), die in der betroffenen Reaktion des Johannes einen gesteigerten Ausdruck findet (V.4).
3. Völlig unerwartet gibt dann schließlich einer der 24 Ältesten die spannungslösende Antwort, indem er auf den "Löwen aus dem Stamm Juda" hinweist, der diesen Auftrag erfüllen wird (V.5).

Im Vergleich mit der "ursprünglichen" Fassung dieses Schemas, wie sie von H.-P.Müller rekonstruiert wurde[1], zeigt sich, daß der Verfasser der Apk die konstitutiven Strukturelemente beibehalten, sie in einigen interessanten Punkten jedoch im Sinne seiner eigenen Konzeption abgewandelt hat. Besonders eindrucksvoll gestaltet er das Motiv der Ratlosigkeit der Versammelten aus, das die Schwierigkeit des Auftrages unterstreicht und die überlegene Würde des Beauftragten hervorhebt (V.3f). Dieser Mittelteil der Szene bildet "ein wirkungsvolles Ritardando, das dem Spiel von Frage und Antwort erst seinen dramatischen Reiz verleiht."[2]

Zu den vorgenommenen Modifikationen gehört zunächst die Tatsache, daß die einleitende Frage nicht von der präsidierenden Gestalt selbst gestellt wird (im vorliegenden Fall also nicht von Gott), sondern von dem in V.2 genannten Engel. Diese Abwandlung steht in engem Zusammenhang mit der zurückhaltenden und weithin unanschaulichen Art, in der der Verfasser der Apk auch sonst in seinem Werk von Gott spricht. So verwendet er in der Regel eine Fülle von Umschreibungen für den Gottesnamen, vermeidet weitgehend anthropomorphe Vorstellungen und führt Gott - mit einer bezeichnenden Ausnahme am Schluß des Buches (Apk 21,5-8) -

---

1) S. die vorangehende Anm.
2) Müller, ZNW 54 (1963), 256.

weder redend, noch unmittelbar handelnd in das Visionsgeschehen ein.[1] An seiner Stelle agiert in der Apk eine große Zahl von Beauftragten, die seinen Willen mit unbedingtem Gehorsam ausführen.

Eine weitere Veränderung zeigt sich darin, daß die Antwort auf die Frage nicht durch den Beauftragten selbst gegeben wird (im vorliegenden Fall also nicht durch das Lamm), sondern durch einen der 24 Ältesten.[2] Diese Modifikation scheint dadurch bedingt zu sein, daß das Lamm zunächst noch nicht zum Kreis der Versammelten gehört, sondern erst unmittelbar zu Beginn des zweiten Teils der Vision in Erscheinung tritt (V.6).

Die dritte und entscheidende Veränderung besteht darin, daß sich die Ausführung des Auftrages, dh das Lösen der Siegel des Buches, nicht unmittelbar an die Antwort

---

1) Zu diesem Aspekt der "Theologie" der Apk vgl. den Exkurs von Jörns, Evangelium, 42f.

2) Die Bedeutung des Bildes von den 24 Ältesten ist seit den Anfängen der Apk-Auslegung umstritten (vgl. die Übersichten von Charles, Revelation 1, 129ff und Michl, Die 24 Ältesten, 117ff). - Zu den wichtigsten Angaben, die in der Apk über sie enthalten sind, gehört, daß sie durch ihr Sitzen auf den Thronen (4,4; 11,16), durch ihre weißen Gewänder und durch ihre goldenen Kränze (4,4) eine hohe Würde in der himmlischen Welt bekleiden, daß sie die Proskynese vor Gott (4,10; 5,14; 11,16; 19,4) und dem Lamm vollziehen (5,8.14) und mit ihren Lobgesängen an der Verherrlichung Gottes (4,11; 11,17f; 19,4) und des geschlachteten Lammes teilnehmen (5,9f). Einem der Ältesten, den der Apokalyptiker mit dem würdevollen Hoheitsnamen κύριέ μου anredet (7,14), kommt außerdem die Funktion eines angelus interpres zu (5,5; 7,13-17). Dieses Gesamtbild läßt darauf schließen, daß es sich bei den Ältesten nicht um erlöste und verklärte Menschen handelt (gegen Michl, Die 24 Ältesten, 91ff), sondern um eine höhere Engelklasse, die zusammen mit den vier Wesen den engeren himmlischen Hofstaat Gottes bildet. Dabei dürfte es relativ unerheblich sein, ob man die Zahl 24 primär von astral-mythologischen Voraussetzungen her abzuleiten versucht (so v.a. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 307f; Bousset, Offenbarung, 247; Boll, Offenbarung, 35f; Lohse, Offenbarung, 37) oder aber - wahrscheinlicher - von spezifisch at.lichen Vorstellungen über die Einteilung der Priester und Leviten in 24 Klassen (so Charles, Revelation 1, 131f; Lohmeyer, Offenbarung, 47; Bornkamm, ThW 6 (1959), 669 und Satake, Gemeindeordnung, 150).

des Ältesten anschließt, sondern daß sie erst nach einer Unterbrechung mit Apk 6,1ff einsetzt. Dadurch hat sich der Verfasser der Apk die Möglichkeit offengehalten, eine weitere Szene zu schildern, die den Charakter einer Einsetzung des Würdigen zum eschatologischen Weltherrscher hat; dieser Vorgang steht dann im Vordergrund der beiden folgenden Teile der Vision.
Die Intention, die der Verfasser der Apk mit den aufgezeigten Modifikationen verfolgt, läßt sich noch hinreichend verdeutlichen, wenn man seine Konzeption mit der der apokryphen Johannes-Apokalypse vergleicht.[1] In ihr wird der "gleiche" Vorgang in so grundlegender Weise umgestaltet, daß die entscheidenden Gesichtspunkte, auf die es in der kanonischen Apk ankommt, nur noch in verkürzter und undeutlicher Form zum Ausdruck kommen.
Das Lamm, das in Apk 5 erst nach dem szenischen Vorspiel von V.2-5 in Erscheinung tritt, wird dort gleich unmittelbar zu Beginn der Vision mit den Worten eingeführt:

"καὶ ἀτενίσας εἶδον ἀρνίον ἑπτὰ ὀφθαλμοὺς ἔχοντα καὶ ἑπτὰ κέρη."[2]

Dann erteilt ihm Gott den Befehl, vor ihn hinzutreten, und er selbst stellt die Frage:

"τίς ἀνοίξει τὸ βιβλίον τοῦτο;"[3]

Auf diese Frage folgt dann sogleich die Antwort der versammelten Engelscharen:

"δοθήτω τὸ βιβλίον τοῦτο τῷ ἀρνίῳ τοῦ ἀνοῖξαι αὐτό."[4]

Der Aufforderung Gottes an das Lamm, das Buch zu öffnen, schließt sich dann in der apokryphen Johannes-Apokalypse <u>unmittelbar</u> die Lösung seiner sieben Siegel an.[5]
Im Vergleich mit der Konzeption von Apk 5 ist es für die Darstellung in der apokryphen Johannes-Apokalypse demnach bezeichnend, daß Gott selbst im himmlischen Forum die einleitende Frage stellt. Die Antwort auf diese Frage wird dann jedoch weder durch den Beauftragten selbst, noch durch einen einzelnen hervorragenden Repräsentanten der himmlischen Welt gegeben, sondern durch die namenlose Schar

1) Zum Grundcharakter dieser Schrift s.bereits oben, S.40f.
2) Apc Ioh 18 (Tischendorf, 86).
3) Ebd.
4) Ebd.
5) Apc Ioh 19 (Tischendorf, 86f).

der versammelten Engel. Das eindrucksvolle Verzögerungsmoment, das die Würde des Lammes besonders unterstreicht (V.3f), fehlt in der apokryphen Johannes-Apokalypse ganz. Da sich die Ausführung des Auftrages in ihr unmittelbar an die Bezeichnung des Lammes anschließt, fehlt ferner ein angemessenes Äquivalent zu den hymnischen Stücken in Apk 5,8-14. Schließlich fehlt überhaupt das entscheidende Stichwort, an dem die Vision von Apk 5 orientiert ist: die ἀξιότης des geschlachteten Lammes.

2. Die Einsetzung des Lammes zum eschatologischen Weltherrscher

Mit der Antwort des Ältesten auf die Frage des Engels, wer würdig sei, das Buch mit den sieben Siegeln zu öffnen, ist am Schluß des ersten Teils der Vision von Apk 5 die Gestalt ermittelt, die diesen Auftrag als einzige in der gesamten Schöpfung ausführen wird (V.5). Unmittelbar zu Beginn des zweiten Teils tritt sie dann selbst als "geschlachtetes Lamm" in Erscheinung (V.6), nimmt das Buch aus der Rechten Gottes entgegen (V.7) und empfängt dann im letzten Teil der Vision von den himmlischen und irdischen Mächten die ihr gebührende Verehrung und Verherrlichung (V.8-14). Die Wiedergabe dieses Geschehens erinnert auffallend an ein feierliches himmlisches Inthronisationszeremoniell, das sich bereits in der spätjüd. Apokalyptik zu einer festen Stil- und Ausdrucksform ausgeprägt hat.[1] Um die Grundzüge dieses Zeremoniells zu veran-

---

1) Die Auffassung, daß in Apk 5 eine "Inthronisationsszene" vorliegt, hat als erster H.Gunkel in seiner Studie zum religionsgeschichtlichen Hintergrund des NT ausgesprochen: "Was hier beschrieben wird, das ist die Inthronisation eines neuen Gottes, des Herrn über das Buch, des Herrn über das Ende." (Verständnis, 62); seither hat sich diese Auffassung - mit Modifikationen im einzelnen - sowohl in zahlreichen Kommentaren als auch in einer Reihe von Abhandlungen zur Apk weitgehend durchgesetzt (vgl. zB Behm, Offenbarung, 36f; Bietenhard, Himmlische Welt, 64; Lohmeyer, Offenbarung, 51f; Lilje, Das letzte Buch der Bibel, 127f; Müller, Untersuchungen, 6ff; Lohse, Offenbarung, 42 und Holtz, Christologie, 27ff). - Angemessener wäre es freilich, im vorliegenden Zusammenhang nicht von einer "Inthronisationsszene" zu sprechen (so Holtz, aaO, 27), sondern vielmehr von einer "Bevollmächtigungsszene", da der eigentliche Akt der Thronbesteigung in Apk 5 nicht expressis verbis erwähnt wird (vgl. jedoch Apk 3,21).

schaulichen, das in entscheidendem Maße durch das altorientalische Inthronisationsritual beeinflußt wurde[1] und das seinen Niederschlag auch in einigen anderen nt.lichen Texten außerhalb der Apk gefunden hat[2], ist es zweckmäßig, zunächst auf die wichtigsten Texte im spätjüd.-apokalyptischen Schrifttum etwas genauer einzugehen.

III. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund

1. Die Menschensohn-Vision des Danielbuches

Der Visionsbericht von Dan 7,2-14 gehört zu den wenigen klassischen Dokumenten des spätjüd.-apokalyptischen Schrifttums, die die weitere Entwicklung sowohl der jüd. als auch der christl. Apokalyptik entscheidend geprägt haben.[3] Der Bericht besteht in der uns vorliegenden Gestalt aus

---

1) Das Nachwirken dieses Zeremoniells hat E.Norden, Geburt des Kindes, 116ff sowohl für die 4.Ekloge Vergils als auch für einige nt.liche Texte aufgezeigt (s. die folgende Anm.).

2) Von diesen Texten sind besonders Mt 28,18-20; Eph 1,20-23; Phil 2,9-11; 1Tim 3,16 und Hebr 1,3f.5-14 hervorzuheben; zur Analyse der genannten Texte unter dem hier zugrundegelegten Aspekt vgl. Michel, EvTh 10 (1950/51), 19ff; ders., Hebräerbrief, 96ff. 109ff; Lohmeyer, Philipperbrief, 96f; Jeremias, Timotheusbriefe, 23ff; Käsemann, Gottesvolk, 58ff; ders., Exegetische Versuche 1, 82ff; Deichgräber, Gotteshymnus, 118ff. 133ff. 137ff. 161ff; Klappert, Eschatologie des Hebräerbriefs, 22f; Bornkamm, Studien, 182ff. 197ff und Holtz, Christologie, 27f. - Die Aussagen des vorpaulinischen Christushymnus in Phil 2,9-11 bezeugen dabei "das hohe Alter dieser christologischen Ausdrucksform, das Vorhandensein... in verschiedenen Schichten des Neuen Testaments die weite Verbreitung" (aaO, 28).

3) Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 669 verzeichnen allein für die Apk rund 20 Stellen, an denen auf Dan 7,2-14 Bezug genommen wird; das dadurch dokumentierte Interesse des Verfassers der Apk an diesem Visionsbericht prädestiniert ihn geradezu zu einem Vergleich mit Apk 5.

zwei Teilen[1]:
In Anlehnung an überkommenes Bild- und Vorstellungsmaterial wird im ersten Teil beschrieben, wie vier furchterregende Tiere als Repräsentanten von vier Weltreichen aus dem großen Meer aufsteigen und nacheinander zur Herrschaft gelangen (V.2-8). Besonders ausführlich wird dabei das letzte Tier beschrieben, das alle seine Vorgänger an Gefährlichkeit und Zerstörungswut übertrifft (V.7f); mit seinem Auftritt ist der Kulminationspunkt der Gottfeindlichkeit im irdischen Bereich erreicht.
Der zweite Teil der Vision, der vorwiegend in rhythmischer Prosa abgefaßt ist, wird dementsprechend durch eine himmlische Gerichtssitzung eröffnet, in der der "Hochbetagte" in der Rolle des höchsten Gerichtsherrn fungiert (V.9f): das letzte der vier Tiere wird vernichtet und sein Leichnam dem Feuerstrom übergeben, der aus dem Thron des Hochbetagten hervorkommt (V.11b)[2]; in einem Nachsatz wird dabei ausdrücklich festgestellt, daß auch den anderen drei Tieren die ihnen verliehene Macht genommen und ihre Lebensdauer auf Zeit und Stunde festgesetzt wurde (V.12); damit ist dem unheilvollen Wirken der gottfeindlichen Mächte unwiderruflich ein Ende gesetzt.
In einem deutlichen Neuansatz wird dann in der zweiten Szene dieses Teils geschildert, wie eine menschenähnliche Gestalt mit den Wolken des Himmels vor dem Thron des Hochbetagten erscheint und von ihm die ewigwährende Herrschaft

---

1) Die von Noth, ThStKr 98/99 (1926), 144ff vorgeschlagene Aufteilung des Berichtes in zwei ursprünglich selbständige literarische Schichten, von denen die erste die Tiervision (V.2-7.11b) und die zweite die Gerichtsvision (V.9f.13) umfaßt habe (V.11a.14 sind nach Noth nachträglich angebrachte Klammern), ist unter l i t e r a r k r i t i s c h e m Aspekt betrachtet höchst fragwürdig (vgl. Baumgartner, ThR NF 11 (1939), 77f.214; Bentzen, Daniel, 56f; Plöger, Daniel, 119 und Porteous, Daniel, 77f), scheint t r a d i t i o n s g e s c h i c h t l i c h jedoch einen zutreffenden Tatbestand widerzuspiegeln: der zweite Teil der Vision und bestimmte Abschnitte der Bilderreden des äthHen gehen traditionsgeschichtlich möglicherweise auf eine gemeinsame Vorlage zurück, die in beiden Fällen jedoch - wie sich im folgenden zeigen wird - sehr unterschiedlich akzentuiert ist.
2) V.11a wird allgemein als spätere Interpolation betrachtet (vgl. zB Bentzen, Daniel, 58f; Eißfeldt, Einleitung, 714 und Plöger, Daniel, 111).

über alle Völker und Nationen empfängt (V.13f).[1] Dieser Vorgang wird im Rahmen eines dreigliedrigen Strukturschemas beschrieben, das unverkennbare Entsprechungen zu Apk 5,6-14 aufweist[2]:

1. Die knappe Szene wird zunächst damit eingeleitet, daß der Menschensohn in der himmlischen Welt in Erscheinung tritt und unmittelbar bis zum Thron des Hochbetagten gelangt bzw. vor ihn geführt wird (V.13). Diesem Präsentationsakt entspricht in Apk 5 das demonstrative Erscheinen des Lammes im himmlischen Thronbezirk (V.6), wobei auch hier ausdrücklich hervorgehoben wird, daß das Lamm an den Thron Gottes herantritt (V.7a).
2. Dem Auftritt der Gestalten schließt sich in beiden Visionsberichten ihre Bevollmächtigung an: in Dan 7 erfolgt sie durch die Verleihung von "Macht, Ehre und Königtum" an den Menschensohn (V.14a), in Apk 5 durch die Übergabe des Buches mit den sieben Siegeln an das geschlachtete Lamm (V.7b). In beiden Fällen handelt es sich demnach um einen analogen Vorgang, der in Dan 7 mehr von seiner abstrakten, in Apk 5 dagegen stärker von seiner konkreten Seite her beleuchtet wird.
3. Den Abschluß bildet in beiden Visionen die Proskynese und die Verehrung der bevollmächtigten Gestalten, die in Apk 5,8ff jedoch ungleich breiter entfaltet wird als in Dan 7,14b.[3]

---

1) Das umstrittene Problem der individuellen bzw. kollektiven Deutung der Menschensohngestalt ist für unseren Zusammenhang von sekundärer Bedeutung, da der Verfasser der Apk den Menschensohn eindeutig als eine individuelle Größe versteht; auf diesen Tatbestand weist y.a. noch die Wahl der Christusbezeichnung ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου hin (1,13;14,14), die eine wörtliche Übersetzung des aram. אנש כבר von Dan 7,13 darstellt; vgl. dazu Higgins, Menschensohn-Studien, 15f und Holtz, Christologie, 14ff.

2) Auf die enge Verwandtschaft zwischen beiden Visionsabschnitten hat bereits Müller, Untersuchungen, 83ff hingewiesen; die folgenden Beobachtungen knüpfen daher weitgehend an seine Analyse an.

3) Die Verwendung des Begriffes פלח , der in Dan 3,12.14.18.28 parallel zu סגד "sich niederwerfen", "anbeten" gebraucht wird, deutet darauf hin, daß in Dan 7,14b "nicht einfach das Untertanensein als Zustand (gemeint ist), sondern das Huldigen als Handlung" (aaO, 87); die anschließende Deutung der Vision interpretiert den Begriff dann jedoch im Sinne von "Untertansein" (7,27).

Die aufgezeigten Entsprechungen zwischen beiden Visionsberichten lassen erkennen, daß es in ihnen um die Wiedergabe eines feierlichen Zeremoniells geht, bei dem der Menschensohn auf der einen und das Lamm auf der anderen Seite die uneingeschränkte eschatologische Herrschaft von Gott empfängt. Ein tiefgreifender Unterschied zwischen beiden Konzeptionen besteht jedoch darin, daß die Einsetzung des Menschensohns in Dan 7 den abschließenden Höhepunkt des beschriebenen apokalyptischen Dramas darstellt, während die Bevollmächtigung des Lammes in Apk 5 erst den eigentlichen Auftakt dazu bildet. Die Wende der Geschichte geht in Dan 7 nicht vom Erscheinen des Menschensohns aus, sondern vom Gericht des Hochbetagten, auf das der Menschensohn überhaupt keinen Einfluß mehr hat. In der Apk wird das eschatologische Drama dagegen durch die Bevollmächtigung des Lammes eingeleitet, der sich dann erst in einem späteren Stadium die Offenbarung der gottfeindlichen Mächte (12,1ff) und ihre Vernichtung bei der Parusie Christi anschließt (19,11ff). Aus dieser grundlegenden Verschiebung der Akzente ergibt sich naturgemäß eine völlig unterschiedliche Bewertung der Funktionen beider Gestalten: während der Menschensohn in Dan 7 lediglich eine merkwürdig passive, ja geradezu nachträgliche Rolle spielt, übernimmt das Lamm in Apk 5 die dominierende Rolle im weiteren Ablauf des eschatologischen Dramas.

2. Die Bilderreden des äthiopischen Henochbuches

Im Mittelpunkt der drei Bilderreden des äthiop. Henochbuches, die sich literarisch und traditionsgeschichtlich als ein eigenständiger Überlieferungskomplex aus dem gesamten Werk herausheben (äthHen 37-71)[1], steht die Gestalt des "Menschensohns" bzw. des "Auserwählten", der als ein präexistentes himmlisches Wesen verstanden wird.[2] Seine

---

1) Zu den literarischen und traditionsgeschichtlichen Fragen, sowie zum Problem der Datierung der Bilderreden, die vermutlich noch im 1.Jh. vChr - mit Sicherheit aber vor der Apk - entstanden sind, vgl. Volz, Eschatologie, 21ff; Sjöberg, Menschensohn, 1ff; Eißfeldt, Einleitung, 837ff.

2) Zu den unterschiedlichen Bezeichnungen der eschatologischen Zentralgestalt in den Bilderreden vgl. Sjöberg, Menschensohn, 40ff; Balz, Probleme, 107f und Colpe, ThW 8 (1969), 425ff.

Offenbarung in der Endzeit wird - ähnlich wie in Dan 7 - im Rahmen eines himmlischen Inthronisationszeremoniells beschrieben. Zu beachten ist dabei jedoch, daß die Darstellung nicht aus einer zusammenhängenden Gesamtschau des endzeitlichen Geschehens besteht, sondern daß sie in eine größere Zahl von locker aneinandergereihten Einzelstücken aufgelöst ist. Im Blick auf das gesamte Material lassen sich die drei konstitutiven Bestandteile des Zeremoniells jedoch noch unschwer erkennen[1]:

1. Mit dem Beginn der Endzeit erscheint der Menschensohn in der himmlischen Welt in unmittelbarer Nähe des göttlichen Throns. Dieser Vorgang wird entweder dadurch umschrieben, daß er vor dem Herrn der Geister steht (49,2), oder daß er vor dem Angesicht des Herrn der Geister erscheint (52,9; 69,29). Sein Auftritt in der himmlischen Welt steht dabei in engem Zusammenhang mit seiner Einsetzung zum eschatologischen Herrscher und Richter der Welt.
2. Dieser Vorgang wird in der Regel dadurch zum Ausdruck gebracht, daß sich der Menschensohn auf den Thron seiner Herrlichkeit setzt (45,3; 51,3; 55,4; 62, 3.5; 69, 27. 29)[2] bzw. vom Herrn der Geister auf diesen Thron gesetzt wird (61,8; 62,2) und von ihm die Summe des Gerichts empfängt (69,27). Mit seiner Inthronisation übernimmt er also nicht nur die Rolle des souveränen Weltherrschers, dessen Macht und Herrlichkeit von Geschlecht zu Geschlecht währt (49,1f; 51,3; 69,29), sondern er übernimmt zugleich die Funktion des eschatologischen Richters. Sein richterliches Handeln wendet sich dabei sowohl gegen die feindlichen Könige und Machthaber der Erde (46,4-8; 62, 3-5.9-12; 63, 11f) als auch gegen die Sünder und Ungerechten, die den Namen des Herrn der Geister leugnen und die daher für den Tag des Leidens und der Trübsal aufbewahrt wurden (45,2; 46,4; 50,2;

---

1) Auszuklammern sind im folgenden außer einigen eingesprengten Stücken aus dem sog. Noahbuch (äthHen 39,1-2a; 54,7-55,2; 60,1-25; 65,1-69,25) die beiden vermutlich erst sekundär angefügten Schlußkapitel über die Entrückung Henochs und seiner Einsetzung zum Menschensohn (70f); vgl. dazu Sjöberg, Menschensohn, 147ff und Colpe, ThW 8 (1969), 428f.

2) Zu den widersprüchlichen Angaben über den "Thron der Herrlichkeit" in den Bilderreden vgl. Sjöberg, Menschensohn, 63ff.

52,7-9; 62,2; 69,27-29). Für die Auserwählten und Gerechten bewirkt er durch die Vollstreckung des Gerichtes dagegen die Befreiung aus ihrer Not und Bedrängnis. Diese soteriologische Komponente in der Menschensohnkonzeption der Bilderreden zeigt sich darin, daß er als Stab für die Gerechten und Heiligen bezeichnet wird, auf den sie sich am Tage des Gerichts stützen (48,4); in seinem Namen werden sie gerettet (48,7; 62,13) und von der Bedrückung durch die Sünder befreit (53,7); der Menschensohn wird daher in ihrer Mitte wohnen (39,6; 45,4), mit ihnen essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit (62,14).

3. Die Inthronisation des Menschensohns löst dementsprechend in der irdischen und in der himmlischen Welt unterschiedliche Reaktionen aus. Während die Könige und die Mächtigen und mit ihnen alle Sünder der Erde vor ihrem strengen und unerbittlichen Richter niederfallen und seine souveräne Macht anerkennen müssen (48,5; 62,9), wird seine Inthronisation von den Auserwählten und Gerechten mit einem unbeschreiblichen Jubel begrüßt: ihr Antlitz leuchtet geradezu vor Freude und die ganze Erde freut sich mit ihnen (51,4f); sie segnen, loben, preisen und erheben ihn, weil ihnen sein Name geoffenbart wurde (69,26). Dieser eschatologische Lobpreis bleibt nicht allein auf den irdischen Bereich beschränkt, sondern er weitet sich auch auf die himmlische Welt aus: alle Kräfte des Himmels stimmen in ihn ein, sie preisen und loben ihn mit Weisheit und zeigen sich selbst weise in ihrer Rede (61,6f.11).

Das skizzierte Bild läßt erkennen, daß die Inthronisation des Menschensohns in den Bilderreden im Grunde nach dem gleichen Schema konzipiert ist, wie die Bevollmächtigung des Menschensohns in der Vision von Dan 7. Charakteristisch für die Bilderreden ist dabei jedoch der außerordentliche Funktionszuwachs, den die Gestalt des Menschensohns in diesen Texten erfährt. Seine Rolle beschränkt sich nicht allein darauf, nach dem eschatologischen Gericht die Weltherrschaft anzutreten, sondern er übernimmt selbst im

Auftrage Gottes die Funktion des eschatologischen Richters.[1] In dieser Beziehung steht die Menschensohnkonzeption der Bilderreden dem Entwurf der Apk zweifellos weitaus näher als die Vision von Dan 7.

IV. Die Bevollmächtigung des Lammes

1. Die Ankündigung des Lammes

Schon bevor der Würdige in der himmlischen Welt in Erscheinung tritt, der als einziger in der gesamten Schöpfung das Buch mit den sieben Siegeln zu öffnen vermag, wird er am Schluß des szenischen Vorspiels durch die Worte eines der 24 Ältesten angekündigt:

> "Siehe, gesiegt hat (ἐνίκησεν) der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel Davids, das Buch zu öffnen und seine sieben Siegel." (V.5).

Die beiden Hoheitsprädikate, die in diesem Satz genannt werden, sind in Anlehnung an at.liche Überlieferungen gewählt: während das erste Prädikat auf den Judasegen von Gen 49,9 zurückgeht, weist das zweite Prädikat in seinem Grundgedanken auf Jes 11,10 zurück.[2] Beide Stellen werden auch im spätjüd. Schrifttum messianisch interpretiert; sie gehören dort zum traditionellen Vorstellungskomplex der königlich-davidischen Messianologie.[3] Durch die Verbindung

---

1) Daneben findet sich in den Bilderreden freilich auch der Gedanke, daß Gott das eschatologische Gericht selbst vollstreckt (vgl. 45,6; 50,4; 62,10; 63,11f).

2) Zu beachten ist dabei jedoch, daß der Begriff ῥίζα seinem hebr.Äquivalent שֹׁרֶשׁ entsprechend im vorliegenden Zusammenhang nicht die "Wurzel", sondern den "Wurzelsproß" bezeichnet:"David ist der Ursprung, aus dem das Reis hervorgeht" (Hahn, Hoheitstitel, 248; vgl. auch Maurer, ThW 6 (1959), 990; Burger, Davidssohn, 160f und Holtz, Christologie, 151f). Der Ausdruck ἡ ῥίζα Δαυίδ bezieht sich demnach nicht auf den Vorfahren Davids, sondern auf seinen Nachkommen; eine Präexistenzaussage, die weder im Spätjudentum, noch in den anderen Schriften des NT mit der Davidsohnvorstellung verknüpft ist, liegt daher in Apk 5,5 (und 22,16) nicht vor (gegen Schlatter, Das AT, 48f; Charles, Revelation 2, 219 und Lohmeyer, Offenbarung, 181).

3) Vgl. die Belege bei Billerbeck, Kommentar 3,801 und Burger, Davidssohn, 20f. - Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund der spätjüd. und der nt.lichen Davidssohnvorstellung vgl. auch Lohmeyer, Gottesknecht, 64ff; Lohse, Der König aus Davids Geschlecht, in: Abraham unser Vater, 337ff; ders., ThW8 (1969), 483ff und die bereits genannte Monographie von Burger, Davidssohn, 16ff.

mit dem absolut gebrauchten Aorist ἐνίκησεν, der in Apk 5,5 eindeutig als eschatologischer term.techn. verwendet wird[1], werden sie jedoch entscheidend umgeprägt und von spezifisch christl. Voraussetzungen her interpretiert; sie nehmen nicht mehr auf den künftigen "messianischen" Triumph des Erhöhten Bezug, der nach dem Entwurf der Apk erst noch bevorsteht (19,11ff), sondern sie weisen auf seinen bereits zurückliegenden Sieg in der Kreuzigung und Auferstehung hin.[2] Dadurch werden sie aus ihrem ursprünglich rein futurisch orientierten Erwartungshorizont herausgelöst und auf das Heilswerk des gekreuzigten und auferstandenen Christus projiziert:

> "Nicht der davidische Messiasgedanke gibt der Christologie der Apokalypse das Gepräge, sondern der apokalyptische Entwurf den überlieferten Wendungen einen neuen Sinn." [3]

Der "messianische" Sieg des Gekreuzigten bildet daher die

---

1) Vgl. Bauernfeind, ThW 4 (1942), 944. - Dem AT ist der Begriff "siegen" (נצח bzw. נגב ; zum Sprachgebrauch s. aaO, 942) mit Ausnahme von 1Chr 29,11 noch nicht als eschatologischer Begriff geläufig. Dagegen ist die Vorstellung vom "siegreichen Gott" im Hellenismus und in der Gnosis weit verbreitet. Für das mandäische Schrifttum ist die Zusammengehörigkeit des "Sieges" des Gesandten mit dem Aufsteigen in die Lichtwelt charakteristisch (s.dazu Bultmann, Johannes-Evangelium 434f Anm.7; 458 Anm.4).

2) Die Bezugnahme auf das Heilswerk Jesu kommt in der unmittelbar folgenden Bezeichnung ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον (5,6) deutlich zum Ausdruck; durch sie ist auch der Anschluß an die Aussagen von Apk 5,9f gegeben, die als Interpretament zu Apk 5,5 zu verstehen sind (s. dazu unten, S.170ff). Vom σταυρός bzw. σταυρωθῆναι ist in der Apk - mit Ausnahme von 11,8 - nicht die Rede; das σταυρωθῆναι dürfte daher von vornherein als νικῆσαι aufgefaßt sein.

3) Burger, Davidssohn 164. - Von daher erweist sich auch die von F.Hahn, Hoheitstitel, 248ff vertretene Auffassung, daß es sich an allen drei Stellen in der Apk, an denen die Davidssohnvorstellung belegt ist (3,7; 5,5; 22,16), um "alte palästinische Gemeindetradition" handelt (aaO, 248 Anm.2), nach der die Davidssohnaussagen "eindeutig auf das (zukünftige!) endzeitliche Wirken Jesu" bezogen sind (aaO, 248), als eine unhaltbare Hypothese; im Zusammenhang von Apk 5,5 gelangt Hahn zu dieser Auffassung nur dadurch, daß er von der charakteristischen Bindung der Prädikate an den term.techn. νικᾶν und von der Verwendung der Bezeichnung ἀρνίον ἐσφαγμένον absieht (aaO, 249); zur kritischen Auseinandersetzung mit den Ausführungen von Hahn vgl. auch Vielhauer, Aufsätze, 186 und Burger, Davidssohn, 162ff.

konstitutive Vorbedingung für die in Apk 5,6ff beschriebene Bevollmächtigung. In prägnanter Form kommt dieser Gedanke bereits am Schluß des Sendschreibens an die Gemeinde in Laodicea zum Ausdruck, in dem der Menschensohn von sich bekennt:"...wie auch ich gesiegt (ἐνίκησα) und mich bei meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe."(3,21) Wie der Sieg in diesem Zusammenhang als Voraussetzung für die himmlische Inthronisation verstanden wird, so bildet er auch in der Vision von Apk 5 die entscheidende Vorbedingung für das im folgenden Teil beschriebene Erhöhungsgeschehen.

Den Aussagen von Apk 3,21 und 5,5 wird in Apk 17,14 der zukünftige Sieg des Erhöhten über die zehn Könige gegenübergestellt, die mit dem Antichristen für kurze Zeit die Herrschaft übernehmen werden (17,12). Dieser kommende Sieg, der sich bei der Parusie an den gottfeindlichen Mächten manifestieren wird, ist die zwangsläufige Konsequenz aus jenem Sieg.[1] Dabei zeigt auch die Begründung für diesen noch bevorstehenden Sieg, daß er im Zusammenhang mit einer ausgeprägten Erhöhungschristologie steht:"...das Lamm wird sie besiegen, weil es (der) Herr der Herren und (der) König der Könige ist." (17,14)[2]

Soweit der Begriff νικᾶν in der Apk auf Christus bezogen wird, ist mit ihm daher ein zweifacher Aspekt verbunden: einmal weist er auf das Heilswerk des Todes und der Auferstehung hin, das die Grundlage für seine Einsetzung zum eschatologischen Herrscher der Welt bildet, und zum anderen bezeichnet er den noch bevorstehenden Sieg des Erhöhten, den er bei seiner Wiederkunft über die gottfeindlichen Mächte erringen wird. In dieser engen Verklammerung der Eschatologie mit der Christologie erhält

---

1) In der ersten Bedeutung wird νικᾶν absolut gebraucht und im Aorist, in der zweiten dagegen mit Objekt und im Futur.

2) Die beiden hier genannten Prädikate, die in umgekehrter Reihenfolge auch in der Parusievision verwendet werden (19,16), gehen religionsgeschichtlich auf die altorientalische Herrscher- und Götterideologie zurück (zur Vorgeschichte vgl.Deichgräber, Gotteshymnus, 97f; Holtz, Christologie, 154f). Im AT, im Spätjudentum und im NT außerhalb der Apk (1Tim 6,15) werden sie vorwiegend noch als Gottesprädikate benutzt (vgl. die Belege bei Deichgräber, Gotteshymnus, 97f); ihre Übertragung auf den erhöhten Christus entspricht der auch sonst zu beobachtenden Tendenz, at.-liche Gottesprädikate christologisch umzudeuten (vgl. Lohse, Offenbarung, 20; Holtz, Christologie, 82f. 121ff).

die Aussage von Apk 5,5 im Gesamtrahmen des Werkes genau in dem Kontext, in den sie hineingestellt ist, den ihr zukommenden sachlichen Stellenwert: am Beginn der Entfaltung des endzeitlichen Geschehens lenkt der Apokalyptiker den Blick noch einmal auf jenes entscheidende Ereignis zurück, das das Fundament für sein Kerygma vom gekreuzigten, auferstandenen und in Herrlichkeit wiederkommenden Herrn bildet.

2. Die Präsentation und Beschreibung des Lammes

Das kurze szenische Vorspiel im ersten Teil der Vision von Apk 5 schließt damit, daß Christus durch sein Heilswerk als einziger die Vollmacht besitzt, das Buch mit den sieben Siegeln zu öffnen. Unmittelbar zu Beginn des zweiten Teils erscheint er dann selbst in der Gestalt eines "geschlachteten Lammes" in der himmlischen Welt (V.6)[1] und nimmt das Buch aus der Rechten Gottes entgegen (V.7). Dieser unerwartete Auftritt, dem in der Vision von Dan 7 und in den Bilderreden des äthHen die Präsentation des Menschensohns vor dem Hochbetagten entspricht, scheint von der Vorstellung bestimmt zu sein, "daß der Erlöser erst bei seiner Erhöhung von den Weltmächten in seiner wahren Gestalt erkannt und mit seinem wahren Namen bekannt wird."[2] Diese Annahme findet auch darin ihre Bestätigung, daß der Verfasser der Apk in diesem Zusammenhang zum ersten Mal in seinem Werk den bezeichnenden

---

1) Die Angabe über den Standort des Lammes läßt an sich zwei Möglichkeiten der Interpretation zu: versteht man die beiden präpositionalen Ausdrücke ἐν μέσῳ ... καὶ ἐν μέσῳ ... in V.6 parallel zueinander, dann befindet sich das Lamm von Anfang an unmittelbar im Zentrum der himmlischen Szenerie; versteht man sie dagegen als Wiedergabe der hebr. Konstruktion... בתוך ... בין dann erscheint das Lamm zunächst im Zwischenraum zwischen dem Thron mit den ihn umgebenden vier Wesen auf der einen und dem entfernteren Kreis der Throne der 24 Ältesten auf der anderen Seite. Außer der auch sonst erkennbaren Vorliebe des Apokalyptikers für hebraisierende Wendungen und Konstruktionen (vgl. die Belege bei Charles, Revelation 1, CXLIIff und Schmid, Studien 2, 239ff) spricht für die zweite Deutung v.a. die Tatsache, daß in V.7a das Motiv vom Herantreten des Bevollmächtigten an den Gottesthron verwendet wird, auf das noch genauer einzugehen sein wird.

2) Lohmeyer, Offenbarung, 53f.

christologischen Hoheitstitel τὸ κρινίον τὸ ἐσφαγμένον verwendet. Zwar wird dem Erhöhten dieses Prädikat nicht von Gott als sein ὄνομα καινόν verliehen, wie es dem Inthronisationsschema in Phil 2,9 und Hebr 1,4 entsprechen würde[1], doch kennzeichnet es ihn bis in die Schlußvision der Apk hinein als die herausragende eschatologische Gestalt.[2] Im Einklang mit der Vorstellung von der Erhöhung Christi steht auch die gezielte Verwendung von Aussagen, die ursprünglich in den Bereich der königlichen Messianologie gehören. Gilt das zunächst schon für die beiden at.lichen Hoheitsprädikate, die in V.5 genannt werden[3], so ist dann die Beschreibung des Lammes selbst mit spezifisch königlichen, ja sogar göttlichen Eigenschaften geradezu beladen.

Zum Zeichen seiner außergewöhnlichen Macht und seiner hoheitsvollen Würde trägt das Lamm s i e b e n H ö r n e r. Dieses Attribut, das bereits in unterschiedlichen at.lichen Überlieferungszusammenhängen als ein charakteristisches Symbol unwiderstehlicher Macht und Stärke verstanden wird[4], dient im spätjüd. Schrifttum v.a. dazu, die majestätische Würde der Messiasgestalt hervorzuheben. Für die Zeit vor der Apk ist es uns in dieser Bedeutung sowohl durch die Texte der Gemeinde von Qumran als auch durch die apokalyptische Literatur bezeugt.

Für die Qumrantexte kann in diesem Zusammenhang auf die leider nur noch lückenhaft erhaltene V. Kolumne der Segenssprüche aufmerksam gemacht werden, die im Schlußteil einen ausführlichen Segenswunsch für den "Fürsten der Gemeinde" (נשיא העדה) enthält.[5] Von diesem "Fürsten", der in seiner Funktion dem weltlichen Messias

---

1) Vgl. Käsemann, Exegetische Versuche 1,83f bzw. Michel, Hebr-Brief, 105f.
2) Zur Bedeutung und Herkunft der Bezeichnung vgl. den Exkurs unten, S.140ff.
3) S. dazu oben, S. 130f.
4) Vgl. Num 23,22; Dtn 33,17; 1Sam 2,1.10; 1Kön 22,11; Ps 22,22; 75,6; 89,18.25 uö.
5) Vgl. 1QSb V, 20-29; zur Übersetzung, Auslegung und Einordnung des Textes in den Gesamtzusammenhang der Messianologie der Gemeinde von Qumran vgl. van der Woude, Messianische Vorstellungen, 112ff.

aus Israel entspricht[1], den die Gemeinde von Qumran zusammen mit dem hohenpriesterlichen Messias aus Aaron erwartet, heißt es darin u.a.:

> "Der Herr [er]he[be dich] zur ewigen Höhe und wie einen stark[en] Turm auf einer hohen Mauer, ...[Und]er mache deine Hörner aus Eisen und deine Hufe aus Erz. Mögest du stoßen wie ein Jung[stier und niedertreten die Völ]ker wie den Kot der Straßen. Denn Gott hat dich erhoben zum Szepter über die Herrscher." [2]

Eine verwandte Anschauung findet sich auch in der großen Traumvision des äthiop.Henochbuches (äthHen 85-90), die in bildhaft verkleideter Form einen Abriß der Weltgeschichte von Adam bis zum Eschaton enthält[3] und vermutlich schon um die Wende vom 2. zum 1. Jh. vChr entstanden ist.[4] Der Messias wird in dieser Vision ebenfalls als ein junger Stier beschrieben, der allerdings erst nach dem Endgericht (90,17-27) und nach dem Erscheinen des Neuen Jerusalem (90,28-36) "mit großen Hörnern" geboren wird (90,37). Mit der allgemeinen Umwandlung der Israeliten von Schafen in junge weiße Stiere (90,38a) verwandelt er sich selbst in einen mächtigen Wildstier, dem am Kopf zum Zeichen seiner majestätischen Würde "große und schwarze Hörner" hervorwachsen (90,38b).[5] Mehrfach bezeugt ist uns die bildliche Redeweise vom "Horn des Messias" auch durch das rabb. Schrifttum.[6] Zu den zehn Hörnern, die Gott den Israeliten gegeben hat, gehört nach dem Midrasch zu Ps 75 u.a. auch das "Horn des Königs, des Messias, in der Herrschaft."[7] Die Bitte

---

1) Zur Identifikation beider Gestalten vgl. aaO, 114ff.
2) 1QSb V, 23b.26b-28a (Übersetzung und Ergänzungen mit Lohse, Texte, 59.61).
3) Die Urväter von Adam bis zu Isaak werden in dieser Vision unter dem Symbol von jungen weißen Stieren dargestellt (85, 3.6f-89,11f), die Israeliten von Jakob an als weiße Schafe (89,12ff), die Könige von Saul bis Salomo als Widder (89,42-49) und die Chassidim als junge Lämmer (90,6-9); die Gegner der Israeliten werden dagegen durch wilde Tiere und Raubvögel symbolisiert (89,13ff); Gott trägt in dieser Apokalypse die ungewöhnliche Bezeichnung "Herr der Schafe" (89,16.22.26 uö).
4) Zum Datierungsproblem s. schon oben, S.102 Anm.2.
5) Zur Rekonstruktion des ursprünglichen Textes vgl. die Vorschläge von Beer, in: Kautzsch, Apokryphen 2, 298 Anm.c und Klausner, Messianic Idea, 288 Anm.24.
6) Vgl. die Sammlung der wichtigsten Belege bei Billerbeck, Kommentar 1,9f; 2,110f.
7) Midr. Ps 75 § 5 (170b); zit. nach Billerbeck, Kommentar 2, 111.

um seine Erhöhung bildet einen festen Bestandteil zahlreicher Gebete der alten Synagoge, die zT noch bis in das tannaitische Zeitalter zurückreichen. Der wohl älteste Beleg findet sich in der 15.Benediktion des Achtzehnbitten-Gebetes, in dem es in der babylonischen Rezension u.a. heißt:

> "Den Sproß Davids laß eilends aufsprossen, und sein Horn erhöhe durch deine Hilfen. Gepriesen seist du, Jahve, der das Horn der Hilfe ... sprossen läßt!" [1]

Ähnlich lauten auch die Bitten an den betreffenden Stellen im Habinēnu-Gebet (babylonische Rezension) und im Musaph-Gebet.[2] Während das Horn in diesen Texten primär als Attribut des davidischen Messias verstanden wird, erscheint es in der späteren rabb. Überlieferung auch im Zusammenhang mit der eigenartigen Gestalt des Messias ben Joseph bzw. ben Ephraim.[3] In Anlehnung an den Mosesegen von Dtn 33,17 wird diese kriegerische Messiasgestalt mehrfach als der "erstgeborene Stier Josephs" bezeichnet, der die Völker der Erde mit seinen Hörnern niederstoßen wird, bevor er selbst sein Leben im Kampf gegen Gog und Magog bzw. gegen den Antichristen der jüd. Tradition verliert; in einem relativ späten Ausspruch des Rabbi Eliezer heißt es dementsprechend von ihm:

> "Wie die Hörner des Büffels am höchsten sind unter allen Tieren und er damit stößt zu seiner Rechten und zu seiner Linken, so sind die Hörner Menachems ben ʿAmmiel[4] ben Joseph höher vor allen Tieren, und er stößt damit nach den vier Seiten der Welt,..."[5]

In diesen späten rabb. Texten hat die Vorstellung vom gehörnten Messias in der jüd. Überlieferung zweiffellos ihren eigenwilligsten und zugleich überzeugendsten Ausdruck gefunden. Die militante Seite des Messias formt sich in

---

1) Zit. nach Billerbeck, ebd.
2) Vgl. die Texte ebd.
3) Die ältesten Zeugnisse für diese - entstehungsgeschichtlich noch immer stark umstrittene - Messiaskonzeption reichen kaum weiter als in das 2.Jh. nChr zurück; zum Problem vgl. die Sammlung und Deutung der betreffenden Texte bei Billerbeck, Kommentar 2, 292ff; Klausner, Messianic Idea, 483ff und Hurwitz, Sterbender Messias, 41ff.
4) In der rabb.Überlieferung dient dieser Name gewöhnlich zur Bezeichnung des Messias ben David; durch den unmittelbar folgenden Zusatz "ben Joseph" werden die Aussagen jedoch auf den Messias ben Joseph umgedeutet; vgl.dazu Billerbeck, Kommentar 2, 295.
5) Pirqe R.Eliezer 19 (10b); zit. nach Billerbeck, ebd.

ihnen geradezu zu einer selbständigen Gestalt aus, die durch den Einsatz ihres Lebens den Weg für den königlichen Messias ben David freimacht.

Die Überlieferungsgeschichte der metaphorischen Redeweise vom "Horn" des Messias im Spätjudentum deutet darauf hin, daß der Verfasser der Apk bei seiner Beschreibung des Lammes in Apk 5,6 an ein traditionelles Motiv anknüpft, nach dem das Horn bzw. eine Mehrzahl von Hörnern zu den hervorstechenden Attributen des Messias gehört. Die Übertragung dieses Attributes auf die Gestalt des Lammes wie auch die Siebenzahl der Hörner, die in deutlicher Korrespondenz zu den sieben Augen des Lammes steht, dürfte dabei freilich erst auf ihn selbst zurückgehen.[1] Mit der Wahl dieses Attributes tritt das Lamm in einen bezeichnenden Gegensatz sowohl zum Gegenspieler Gottes, dem Satan (12,3)[2], als auch zu seinem eigenen Gegenspieler, dem Antichristen (13,1; vgl. 17,3.7.12.16).[3]

Das zweite Attribut, mit dem das Lamm in Apk 5,6 gekennzeichnet wird, sind seine s i e b e n A u g e n , die in Anlehnung an Sach 4,10b beschrieben und in einer eingeschalteten Parenthese mit den "sieben Geistern Gottes" identifiziert werden.

In seiner fünften Nachtvision erblickt der Prophet Sacharja einen goldenen "Leuchter" (מְנוֹרָה ; LXX: λυχνία), an dem sieben "Lampen" (שִׁבְעָה ; LXX: λύχνοι) befestigt sind (Sach 4,2)[4]; auf seine Frage nach der Bedeutung dieser

---

1) Das spätjüd.Schrifttum kennt zwar das Bild eines gehörnten Lammes (äthHen 90,9), Schafes (äthHen 90,9.12f.16) oder Widders (Dan 8,3.6f.20; äthHen 89,43f.49), bezieht es jedoch an keiner Stelle auf den Messias; dieser Befund erklärt sich aus der Tatsache, daß dem Spätjudentum die Vorstellung vom Messias als Lamm unbekannt war; s.unten,S.146f.

2) Vom "Horn [Belials]" (Ergänzung mit Lohse, Texte, 181) ist vermutlich auch in 1QM I,4f die Rede.

3) Zur Konzeption der Gegenbildlichkeit in der Apk vgl. auch unten, S. 175ff.

4) Die Gestalt und die Konstruktionsart des Leuchters sind weithin umstritten; eine Übersicht über die verschiedenen Deutungsversuche bietet Rignell, Nachtgesichte, 145ff, der das Vorbild dazu in dem siebenarmigen goldenen Leuchter der Stiftshütte erblickt (Ex 25,31-37); vgl. außerdem Bič, Sacharja, 55ff; Horst, Kleine Propheten, 230 und Elliger, Kleine Propheten, 110.

Lampen (4,4) erhält er von dem ihn begleitenden angelus interpres die Auskunft:"Diese sieben sind die Augen Jahwes, die über die ganze Erde schweifen." (4,10b)[1]
Die "Augen Jahwes" werden im Sinne dieser Deutung als Ausdruck seiner ungeteilten Zuwendung zu allen Vorgängen und Ereignissen verstanden, die sich im irdischen Bereich abspielen; sie sind ein anschauliches Symbol für seine Allwissenheit und Allgegenwart, mit der er das gesamte Weltgeschehen durchdringt.[2]
Der Apokalyptiker übernimmt dieses vorgeprägte Bild in Apk 5,6, verwendet es jedoch bezeichnenderweise nicht mehr zur Charakterisierung Gottes, sondern zur Beschreibung des Lammes. Durch diese Übertragung erscheint das Lamm jetzt selbst im Vollbesitz jener göttlichen "Allsichtigkeit und Allmächtigkeit"[3], die Sacharja noch ausschließlich Gott vorbehält. Das Lamm übernimmt in der Apk damit die uneingeschränkte Repräsentation Gottes gegenüber der Welt; in seiner Vollmacht und mit seiner Autorität handelt es an den Mächten dieser Welt.

---

1) Die beiden selbständigen Sprucheinheiten über Serubbabel (4,6b-7) und die Wiederherstellung des Tempels (4,8-10a), werden seit den Ausführungen von Wellhausen, Die Kleinen Propheten, 182 allgemein als späterer Nachtrag verstanden, der den Visionszusammenhang störend unterbricht (vgl. auch Rignell, Nachtgesichte, 152.163ff; Bič, Sacharja, 54f; Horst, Kleine Propheten, 230ff und Elliger, Kleine Propheten, 110.126).
2) Die anthropomorphe Anschauung von den "Augen Jahwes" ist ein verbreitetes at.liches Motiv, das in unterschiedlichen Zusammenhängen wiederkehrt (vgl. Dtn 11,12; 1Kön 8,29.52; 9,3; Jes 1,16; 37,17; Spr 15,3; Ps 5,6; 11,4; 17,2; 32,8; 33,18; 34,16 uö). Von daher liegt es zweifellos näher anzunehmen, daß die Formung des Bildes in Sach 4,10b nicht so sehr durch astralmythologische Anschauungen bestimmt wurde (so bes. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 125ff; Horst, Kleine Propheten, 231; Elliger, Kleine Propheten, 110), sondern primär durch überkommene israelitische Vorstellungen (mit Michl, Engel, 176; Rignell, Nachtgesichte, 173 und Beuken, Haggai-Sacharja, 265f).
3) Lohmeyer, Offenbarung, 49.

Durch die eingeschaltete Deutung der Augen des Lammes auf die "sieben Geister Gottes" erfährt dieser Gedanke jedoch eine bemerkenswerte Weiterführung: wie Gott in seinem Verhältnis zur Welt durch die Gestalt des Lammes repräsentiert wird, so bedient sich das Lamm wiederum der Vermittlung der "sieben Geister", die seinem souveränen Willen unterstellt sind.[1] Sie erfüllen damit eine entsprechende Funktion wie die "Engel der sieben Gemeinden", die sich in Gestalt von "sieben Sternen" in der Rechten des erhöhten Menschensohnes befinden (1,16.20; 2,1; 3,1).

---

1) Die "sieben Geister Gottes" sind in der Apk eine festumrissene Größe, die an vier Stellen ausdrücklich erwähnt wird: in der briefartigen Einleitung werden sie neben Gott und Christus in den Gnadenwunsch für die sieben Gemeinden in der Provinz Asia einbezogen (1,4); nach dem Sendschreiben an die Gemeinde in Sardes (3,1-6) befinden sie sich zusammen mit den "sieben Sternen", die auf die "Engel der sieben Gemeinden" gedeutet werden (1,20), in der Rechten des erhöhten Menschensohnes (3,1 ; vgl. 1,16; 2,1) und im eigentlich apokalyptischen Teil werden sie schließlich mit den sieben brennenden Fackeln identifiziert, die vor dem Thron Gottes stehen (4,5) bzw. mit den sieben Augen des geschlachteten Lammes (5,6). - Die Deutung dieses komplizierten Bildes und seine religionsgeschichtliche Ableitung ist seit der frühesten Zeit der Apk-Auslegung umstritten (vgl. die Übersicht von Michl, Engel, 113ff); dabei haben sich im wesentlichen zwei Grundpositionen herauskristallisiert: seit den Ausführungen des ältesten Kommentators der Apk, Viktorin von Pettau, Commentarius, zu Apk 1,4 (CSEL 49, 16.18) vertreten zahlreiche Exegeten die Auffassung, daß die "sieben Geister" den einen siebenfachen Geist Gottes darstellen, der dem neuen Davididen in Jes 11,2 verheißen wird (so zB Schlatter, Das AT, 23; Boll, Offenbarung, 22; Zahn, Offenbarung, 165ff; Hadorn, Offenbarung, 27f; Billerbeck, Kommentar 3, 788 und Rissi, Was ist, 63ff). Weitaus überzeugender als diese Deutung, die v.a. die personenhaften Züge bei der Beschreibung der "sieben Geister" in der Apk übergeht, ist jedoch die Auffassung, daß die Vorstellung im Zusammenhang mit der im Spätjudentum ausgebildeten Anschauung von den sieben Erz- bzw. Thronengeln Gottes steht (mit Gunkel, Schöpfung und Chaos, 294ff; ders., Verständnis, 40f; Bousset, Offenbarung, 184ff; Charles, Revelation 1, 11ff; Michl, Engel, 138ff; Schweizer, EvTh 11 (1951/52), 509ff; ders., ThW 6 (1959), 448f; Lohse, Offenbarung, 15 und Holtz, Christologie, 138ff).

Wie der Menschensohn durch sie in seinen Gemeinden präsent ist, so ist er in der Welt jederzeit durch die "sieben Geister Gottes" präsent.
Die beiden Attribute, mit denen das Lamm in Apk 5,6 beschrieben wird, weisen demnach unmißverständlich auf seine königliche, ja göttliche Macht und Würde hin, mit der es von Gott zur Ausübung der eschatologischen Weltherrschaft bestimmt ist. In deutlichem Kontrast zu diesen Hoheitsaussagen steht dann jedoch die im gleichen Vers enthaltene Kennzeichnung des Lammes als ... ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον.[1] Wie die weiteren Aussagen von Apk 5 zeigen, führt der Verfasser der Apk mit diesem Stichwort das für die vorliegende Vision konstitutive urchristl. Motiv ein: das Lamm, das am Hals noch die Wunde vom Schächtschnitt trägt, ist das sühnewirkende Opferlamm, das die Gemeinde mit seinem Blut aus allen Völkern erkauft und sie zu Königen und Priestern gemacht hat (5,9f).

3. Exkurs: Die Bedeutung und Herkunft der Christusbezeichnung τὸ ἀρνίον

Von allen christologischen Hoheitsprädikaten, die in der Apk verwendet werden, kommt der Bezeichnung τὸ ἀρνίον zweifellos die größte Bedeutung zu.[2] Das gilt nicht nur im Blick auf den statistischen Befund, nach dem diese

---

1) Das ὡς vor ἐσφαγμένον , das dem hebr. כ entspricht, gehört zu den stilistischen Gesetzmäßigkeiten der apokalyptischen Literatur und darf daher kaum in dem Sinne überbewertet werden, daß das Lamm nicht im Tode geblieben ist (so Bousset, Offenbarung, 258; Lohse, Offenbarung, 41), was sachlich zweifellos zutreffend ist, aber kaum schon aus dem ὡς gefolgert werden darf (vgl. Apk 5,12; 13,8, wo ὡς durch das eindeutige τό ersetzt wird). Vielmehr soll dadurch der geheimnisvolle Charakter betont werden, den die Gestalt bei ihrem ersten Erscheinen hinterläßt.

2) Der bestimmte Artikel vor ἀρνίον fehlt - apokalyptischem Stil entsprechend - nur an der ersten Stelle, an der das Lamm in der Apk erwähnt wird (5,6); an allen anderen Stellen verfestigt sich der Sprachgebrauch dagegen zu dem Begriff τὸ ἀρνίον , der das Lamm als eine schlechthin feststehende Größe bezeichnet (5,8.12.13; 6,1.16; 7,9.10.14.17; 12,11; 13,8; 14,1.4 (bis). 10; 15,3; 17,14 (bis); 19,7.9; 21,9.14.22.23.27; 22,1.3).

Bezeichnung mit Abstand am häufigsten verwendet wird[1], sondern vielmehr noch im Blick auf die umfassenden Funktionsaussagen, die der Verfasser der Apk mit ihr verbindet. Um das vorliegende Stellenmaterial, das sich auffallend stark am Beginn und am Schluß des eigentlich apokalyptischen Teils häuft[2], in annähernd systematischer Form erfassen zu können, ist es zweckmäßig, von den Angaben über das Verhältnis des Lammes zu den übrigen in der Apk erwähnten Gestalten und Personengruppen auszugehen. Legt man diesen Gesichtspunkt zugrunde, so lassen sich vier größere Sachkomplexe deutlich voneinander abheben:

1. Charakteristisch für das Verhältnis des Lammes zu G o t t ist die Tatsache, daß das Lamm wie kein anderes Wesen in der Apk in einer einzigartigen Verbundenheit mit ihm gesehen wird. Dieser Tatbestand kommt besonders deutlich in den mehrfach wiederkehrenden Doppelwendungen zum Ausdruck, in denen beide unmittelbar nebeneinander genannt werden: Gott bzw. sein Thron und das Lamm bilden die Bezugsmitte in der himmlischen Welt (7,9); beiden zugleich

---

1) Als Christusbezeichnung wird (τὸ) ἀρνίον in der Apk insgesamt 28mal verwendet (siehe die vorangehende Anm.); lediglich an einer Stelle (13,11) dient der Begriff zur Kennzeichnung des Pseudopropheten. - Von den anderen traditionellen christologischen Hoheitsprädikaten wird χριστός in der Apk 4mal verwendet (11,15; 12,10; 20,4.6); ebenfalls 4mal wird κύριος auf Christus bezogen (11,8; 14,13; 22,10.21), dagegen allein 13mal auf Gott (!); an zwei Stellen liegt die Davidssohnvorstellung in der für die Apk charakteristischen Wendung ἡ ῥίζα (καὶ τὸ γένος) Δαυίδ zugrunde (5,5; 22,16; vgl. ferner 3,7); an zwei weiteren Stellen erscheint die - in Anlehnung an Dan 7,13 gewählte - Bezeichnung ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου (1,13; 14,14) und nur noch an einer Stelle wird das Prädikat υἱὸς τοῦ θεοῦ verwendet (2,18); zum Gebrauch der genannten Prädikate, die in der Apk im allgemeinen stark von ihren at.lichen Voraussetzungen her bestimmt sind, vgl. Lohse, Offenbarung, 43; ders., ZNW 62 (1971), 64f und Holtz, Christologie, 5ff.

2) Auf die Siegelvisionen (5,1-8,1) entfallen allein 10 und auf die abschließende Vision vom Neuen Jerusalem (21,9-22,5) sieben Stellen, dh etwas mehr als 60% aller Belege; aus diesem Befund ist zu schließen, daß die Schwerpunkte der "Lamm-Christologie" in den beiden Rahmenvisionen des dargestellten endzeitlichen Geschehens liegen.

wird der eschatologische Lobpreis sowohl von den Engeln (5,13) als auch von der unzählbaren Schar der Erlösten dargebracht (7,10). Von daher ist es zugleich verständlich, daß sie auch in ihrem Gerichtshandeln an der Welt als eine untrennbare Größe erscheinen (6,16). In der Schlußvision der Apk bilden sie den eigentlichen Mittelpunkt der eschatologischen Stadt (21,22.23); der Thron Gottes kann dementsprechend auch als der Thron des Lammes bezeichnet werden (22,1.3).
Dem aus diesen charakteristischen Angaben möglicherweise entstehenden Eindruck einer völligen Gleichstellung des Lammes mit Gott ist der Verfasser der Apk dadurch begegnet, daß er das Lamm in den genannten Doppelwendungen durchweg erst an zweiter Stelle nennt, daß er ganz bestimmte Hoheitsprädikate ausschließlich auf Gott beschränkt[1] und daß dem Lamm die Funktion, die ihm im Ablauf des endzeitlichen Geschehens zukommt, von Gott übertragen wird (5,7).[2] Das subordinierte Verhältnis des Lammes zu Gott bleibt damit grundsätzlich gewahrt, obschon beide aus der Perspektive aller anderen Wesen zu einer unauflösbaren Funktionseinheit verschmelzen.

2. Das Verhältnis des Lammes zu den h i m m l i s c h e n W e s e n bestätigt seine ausgezeichnete Stellung zu Gott. Zu beiden stehen sie in einem annähernd gleichwertig untergeordneten Verhältnis; das gilt sowohl für den engeren himmlischen Hofstaat Gottes, die vier Wesen und die 24 Ältesten, als auch für die im weiteren Kreis versammelten Engelscharen: wie sie Gott die Proskynese und den eschatologischen Lobgesang darbringen (4,8.9-11; 7,11f; 19,4), so verehren sie mit der gleichen Geste auch das Lamm (5,8-12). Die enge Zusammengehörigkeit des Lammes mit Gott und seine übergeordnete Stellung zu allen himmlischen Mächten wird damit deutlich unterstrichen.

---

1) Für die Apk ist Gott allein der παντοκράτωρ (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22) wie nur er als ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν (καὶ ὁ ἐρχόμενος) bezeichnet wird (1,4.8; 4,8;(11,17;16,5)); zum religionsgeschichtlichen Hintergrund beider Prädikate vgl. die Untersuchungen von Delling, NovTest 3 (1959), 125ff.
2) Vgl. dazu unten, S. 156.

3. Im Verhältnis zu den i r d i s c h e n W e l t m ä c h t e n erscheint das Lamm in der ihm von Gott übertragenen Funktion des eschatologischen Herrschers und Richters: durch das Lösen der Siegel des Buches entbindet es die endzeitlichen Gerichtskatastrophen, die über die gesamte Menschheit hereinbrechen (6,1.3.5.7.9.12; 8,1); die Anhänger des Antichristen, die schon seit Anbeginn der Welt nicht im Lebensbuch des Lammes verzeichnet sind (13,8), werden vor seinem Angesicht ihre gerechte Strafe erleiden (14,10); als "Herr der Herren und König der Könige" wird das Lamm nicht nur die zehn Könige besiegen, die zu den Verbündeten des Antichristen gehören (17,14), sondern diesen selbst mit allen seinen Anhängern (19,15f. 19-21). Mit göttlicher Vollmacht und Autorität leitet das Lamm demnach nicht nur das eschatologische Gericht an den gottfeindlichen Mächten ein, sondern es setzt die Herrschaft Gottes mit unwiderstehlicher Macht durch.

4. Am umfassendsten wird in der Apk die Bedeutung des Lammes für die c h r i s t l i c h e G e m e i n d e entfaltet. Bei der Fülle des hier in Betracht zu ziehenden Stellenmaterials empfiehlt es sich, die einzelnen Aussagen nach thematischen Gesichtspunkten zu ordnen:
a) Die soteriologische Bedeutung des Lammes für die Existenz der christlichen Gemeinde kommt in einer Reihe festgeprägter Wendungen und Motive zum Ausdruck, die um den Gedanken der sühnenden und erlösenden Wirkung des Opfertodes Jesu kreisen. Zu diesen kerygmatischen Elementen gehören sowohl die Aussagen über das "Schlachten" des Lammes (5,6.9.12; 13,8)[1] als auch die formelhaften Wendungen, die von seinem "Blut" sprechen: mit seinem "Blut" hat das Lamm die Gemeinde aus allen Völkern und Stämmen für Gott erkauft und sie zu Königen und Priestern gemacht (5,9f); in seinem "Blut" haben die erlösten Märtyrer ihre

1) Vgl. Michel, ThW 7 (1964), 934 Anm.42:"An sich hat eine Kreuzigung im Gegensatz zu einer Hinrichtung mit dem Schwert nicht viel Berührung mit einer 'Schlachtung'; also hat nicht das historische Geschehnis, sondern seine theol Ausdeutung das Bild vom 'geschlachteten Lamm' hervorgebracht."

Kleider weiß (!) gewaschen (7,14) und durch das "Blut" des Lammes haben die Glaubenden den entscheidenden Sieg über ihren Ankläger im Himmel, den Satan, errungen (12,11). An allen diesen Stellen - so wird man zusammenfassend festzuhalten haben - liegt "ein formelhafter, alter Tradition entstammender Ausdruck für den sühnenden Tod Christi" vor.[1]

b) Die abschließende Vision vom Neuen Jerusalem (21,9-22,5), die in scharfem Kontrast zur Vision von der widergöttlichen Weltstadt Babylon steht (17,1-18,24)[2], schildert das Lamm in seiner eschatologischen Bedeutung für die christliche Gemeinde nach der endgültigen Vernichtung der gottfeindlichen Mächte: das Lamm, das der wahre Bräutigam seiner Gemeinde ist (21,9)[3], hat die zwölf Grundsteine zur Errichtung des Neuen Jerusalem gelegt (21,14) und führt das Lebensbuch über seine Bewohner (21,27). Mit seinem Licht - der Grundbedingung allen Lebens - erfüllt es die unbeschreibliche Herrlichkeit der eschatologischen Stadt (21,23); wie es zusammen mit Gott ihren heiligen Tempel bildet (21,22), so geht von ihrem gemeinsamen Thron der kristallklare Strom des Lebenswassers aus (22,1.3).

So münden die großangelegten Visionszyklen der Apk in die Beschreibung der ersehnten Gemeinschaft der Glaubenden mit Gott und dem Lamm aus; ihre Gegenwart erfüllt die eschatologische Heilswirklichkeit, in der es keine Finsternis mehr geben wird. Der Ausgangspunkt und der Endpunkt des eschatologischen Dramas wird damit eindeutig durch die Gestalt des Thronenden und des geschlachteten Lammes bestimmt.

c) In einigen anderen Zusammenhängen werden unterschiedliche Einzelmotive aufgegriffen und mit der Gestalt des Lammes in Verbindung gebracht. Im Schlußteil des zweiten Zwischenstücks zu den sieben Siegelvisionen (7,9-17) wird das im AT geläufige Hirtenbild aufgenommen und auf das Lamm übertragen (7,17).[4] Zwei weitere Motive klingen in dem

1) Lohse, Märtyrer, 140; vgl. auch Behm, ThW 1 (1933), 173f.
2) Zur Polarität beider Visionskomplexe vgl. Reader, Stadt Gottes, 264ff.
3) Vgl. bereits Apk 19,7-9; 21,2.
4) Im Gegensatz dazu hat der Begriff ποιμαίνειν in Apk 2,27; 12,5 und 19,15 nicht die Bedeutung von "weiden", sondern von "zerstören", "vernichten"; der Erhöhte wird an diesen Stellen nicht im Verhältnis zu seiner Gemeinde, sondern zu seinen Gegnern gesehen.

kurzen Zwischenstück von Apk 14,1-5 an: unmittelbar zu Beginn dieses Abschnittes erscheint das Lamm auf dem Zion, umgeben von den 144 000 Erlösten, die im Gegensatz zu den Anbetern des Antichristen den Namen des Lammes und des Vaters auf ihrer Stirn geschrieben tragen (14,1). Da der Zion in der apokalyptischen Überlieferung als Stätte der Bewahrung der Gerechten durch den Messias verstanden wird[1], dürfte auch das Lamm im vorliegenden Zusammenhang als Beschützer und Bewahrer seiner Gemeinde in der Endzeit auftreten.[2] Am Schluß dieses Abschnittes klingt dementsprechend der Gedanke der Nachfolge des Lammes an (14,4). Die Bezeichnung des Hymnus von Apk 15,3b-4 als "Lied des Mose... und des Lammes" (15,3a) deutet schließlich darauf hin, daß hier eine bewußte Aufnahme der Mose-Typologie vorliegt: die Errettung der Israeliten aus der ägyptischen Knechtschaft unter der Führung des Mose wird als Typus der endzeitlichen Erlösung der Glaubenden durch das Lamm verstanden.[3]

Damit dürfte der größere Rahmen abgesteckt sein, in dem in der Apk von Christus als dem "(geschlachteten) Lamm" gesprochen wird. Die Übersicht läßt erkennen, daß diese Bezeichnung in umfassender Weise dazu verwendet wird, die soteriologische und zugleich die eschatologische Bedeutung seines Trägers zum Ausdruck zu bringen. Durch diese weitgespannte Anwendung ist die Antwort auf die Frage wesentlich erschwert, wo der ursprüngliche Haftpunkt für die Wahl dieser Bezeichnung in der vorgegebenen Tradition liegt.[4]

Von zwei grundlegenden Tatbeständen wird man in diesem Zusammenhang jedoch auszugehen haben:

---

1) Vgl. 4Esr 13,35ff; sBar 40,1-3 u.ö.
2) Zur Deutung des Bildes vgl. außer den Kommentaren die Untersuchungen von Rissi, Was ist, 93ff und Reader, Stadt Gottes, 234ff.
3) Vgl. dazu unten, S. 151f.
4) Die Ungezwungenheit, mit der das Bild in der Apk eingeführt wird, weist darauf hin, daß es in den kleinasiatischen Gemeinden, an die sich der Verfasser der Apk wendet, als eine bekannte Größe vorausgesetzt werden kann.

Im spätjüd.-griech. Sprachbereich, wie er durch die LXX und Aquila, die PsSal, Philo und Josephus repräsentiert wird, im nt.lichen Schrifttum außerhalb der Apk und bei den apostolischen Vätern hat der Begriff ἀρνίον ausschließlich die Bedeutung "Lamm" oder "Schaf".[1] An keiner Stelle wird er von den genannten Zeugen dagegen zur Bezeichnung des "Widders" herangezogen, der im Griechischen im allgemeinen mit dem Begriff κριός umschrieben wird. Dieser übereinstimmende Befund läßt jene Ableitungsversuche äußerst fragwürdig erscheinen, die die Bezeichnung τὸ ἀρνίον in der Apk mit astralmythologischen Anschauungen über das Sternbild des Widders in Verbindung bringen.[2] Nimmt man zu diesen Indizien rein sprachlicher Art die Beobachtungen hinzu, daß der Zodiakal-Widder in der eschatologischen und in der messianischen Vorstellungswelt des Spätjudentums keine Rolle spielt[3] und daß die konstitutiven Aussagen über den sühnenden Opfertod des Lammes in der Apk durch diese Hypothese keine angemessene Erklärung finden, dann dürfte der astralmythologische Ansatz kaum noch ernsthaft als eigentlicher Ausgangspunkt für die Ableitung des Bildes in der Apk in Frage kommen.[4]

Der zweite grundlegende Tatbestand, auf den in diesem Zusammenhang aufmerksam zu machen ist, besteht darin, daß die Bezeichnung des Messias als "Lamm" im spätjüd. Schrifttum vor der Apk völlig unbekannt ist. Die einzige Stelle, die als traditionsgeschichtliches Vorbild in Betracht gezogen werden könnte, TestJos 19,8, muß mit Sicherheit als

---

1) Vgl. die Belege bei Jeremias, ThWl (1933), 344 und Holtz, Christologie, 40. - Sprachgeschichtlich geht der Deminutiv ἀρνίον auf die Grundform ἀρήν zurück, wird im nt.lichen Zeitalter jedoch kaum noch als echter Deminutiv empfunden.

2) Vgl. zB A.Jeremias, Babylonisches im NT, 16f; Boll, Offenbarung, 44ff; Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung, 382f; ders., Dunkle Stellen, 24ff; Hadorn, Offenbarung, 76f und Lohse, RGG 3.Aufl. 4 (1960), 218; ders., Offenbarung, 41. - Die "Militanten" Züge des Lammes, auf die man in diesem Zusammenhang hinweist (v.a. seine "sieben Hörner"), lassen sich leichter von spätjüd. Voraussetzungen her erklären (s.dazu oben, S.134ff).

3) Vgl. J.Jeremias, ZNW 34 (1935), 116 Anm.7.

4) Mit J.Jeremias, ThW 1 (1933), 345; Lohmeyer, Offenbarung, 55 und Holtz, Christologie, 41.

spätere christl. Interpolation beurteilt werden.[1] Auch die große Tiersymbol-Apokalypse im äthiop.Henochbuch (äthHen 85-90), auf die man in diesem Zusammenhang häufig verweist, liefert kein stichhaltiges Argument für die Annahme, daß das Lamm bereits in der spätjüd. Apokalyptik als messianische Gestalt verstanden wurde. Obwohl die Israeliten in dieser allegorischen Vision vorwiegend unter dem Symbol von Schafen und Lämmern dargestellt werden[2], erscheint der Messias selbst im Schlußteil gerade nicht als Lamm, sondern als ein junger weißer Stier (90,37), der sich dann in einen mächtigen Wildstier mit großen schwarzen Hörnern verwandelt (90,38).[3] Bieten daher weder rein astralmythologische, noch spätjüd. Überlieferungselemente konkrete Ansatzpunkte für eine überzeugende Ableitung des Bildes vom geschlachteten Lamm in der Apk, so wird man von der Annahme auszugehen haben, daß es sich bei diesem Bild um ein spezifisch christl. Produkt handelt, das der Verfasser der Apk möglicherweise bereits aus der frühen Gemeindetradition aufgegriffen und im Sinne seiner Christologie weiter ausgestaltet hat. Dabei dürften v.a. zwei Komponenten in Betracht zu ziehen sein, die entweder einzeln, oder aber schon in kombinierter Form zur Fixierung des Bildes beigetragen haben:

---

1) Zur Diskussion der Problematik von TestJos 19,8 vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick von Becker, Untersuchungen, 59ff. - Der scharfsinnige Versuch von Koch, ZNW 57 (1966), 79ff, die Echtheit des Textes im Rückgriff auf ein Fragment im Pseudo-Jonathan-Targum (zu Ex 1,15) und auf einen demotischen Papyrus aus dem Jahre 7/8 nChr zu erweisen, wurde von J.Jeremias, ZNW 57 (1966), 216ff und Burchard, ZNW 57 (1966), 219ff mit schlagenden Argumenten widerlegt. Als christl. Interpolation wird TestJos 19,8 außerdem auch von Lohse, RGG 3.Aufl. 4 (1960), 218; ders., Offenbarung, 41; Bultmann, Johannes-Evangelium, 66 Anm.4; Jervell, Interpolator, in: Studien, 42 und Becker, Untersuchungen, 63ff beurteilt. Als Fazit bleibt daher festzuhalten:"Test.Jos. 19,8 ist christlich und kein Zeugnis dafür, daß das antike Judentum die Bezeichnung des Erlösers als Lamm gekannt habe" (J.Jeremias, ZNW 57 (1966), 219).

2) S. dazu oben, S. 135 Anm.3.

3) Vgl. oben, S. 135.

Die erste Möglichkeit ist eine Bezugnahme auf den Vergleich des deuterojesajanischen Gottesknechtes mit einem "Lamm", das zur Schlachtbank geführt wird (Jes 53,7). Für diese Annahme könnten vor allem zwei Indizien sprechen: einmal allgemein die Bedeutung, die der dtjes Gottesknecht-Vorstellung für die Ausgestaltung der Christologie der frühen Gemeinde zukommt[1] und zum anderen die Tatsache, daß die Aussagen von Jes 53,7f in der Kämmerergeschichte der Apg ausdrücklich zitiert (8,32f) und im Anschluß daran auch christologisch interpretiert werden (8,34f). Zugleich muß dabei freilich beachtet werden, daß die dtjes Gottesknecht-Vorstellung in der Apk völlig in den Hintergrund tritt oder doch zumindest nur ganz am Rande anklingt.[2] Kaum zufällig fehlen in ihr daher nicht nur die sog. ὑπέρ-Formeln mit ihren Äquivalenten, die das sicherste Indiz für das Einwirken von Jes 53 im NT darstellen[3], sondern es fehlen überhaupt - vielleicht mit einer einzigen Ausnahme[4] - eindeutige Anklänge an den gesamten Komplex der dtjes Gottesknecht-Lieder.[5]

---

1) Art und Umfang der Rezeption von Jes 53 in der urchristl. Gemeinde sind allerdings umstritten; zum gegenwärtigen Stand der Diskussion vgl. Lohse, Märtyrer, 220ff; Hahn, Hoheitstitel 54ff und Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 256ff.

2) Vgl. dazu Schlatter, Das AT, 49f; J.Jeremias, ThW 5 (1954), 706 und Holtz, Christologie, 42f.

3) Zur Terminologie vgl. J.Jeremias, ThW 5 (1954), 704.707 und Hahn, Hoheitstitel, 55ff.

4) Umstritten sind nur die Aussagen über das scharfe zweischneidige Schwert des erhöhten Christus (Apk 1,16;2,12; 19,15.21), die möglicherweise auf Jes 49,2 zurückgehen (zur Diskussion vgl. J.Jeremias, ThW 5 (1954), 706 Anm.425 und Holtz, Christologie, 126f); selbst wenn dieses Motiv aus Dtjes übernommen worden sein sollte, ist es bezeichnend, daß es keine Niedrigkeitsaussage enthält, sondern zur Umschreibung der richterlichen Vollmacht des Erhöhten dient.

5) Die zahlreichen Bezüge, die Comblin, Le Christ, 34ff zwischen den Gottesknecht-Liedern und der Apk herzustellen versucht, sind m.E. eher erdichtet als erwiesen; sie dienen ihm primär zur Begründung seiner Hypothese, daß die Prophetie Dtjes in der Apk völlig neu interpretiert wird (zur Kritik vgl. bereits den Nachtrag von Holtz, Christologie, 241f).

Auch der freilich schon im Ansatz sehr umstrittene Versuch, die johanneische Bezeichnung Jesu als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (Joh 1,29.36) im Rückgriff auf die doppeldeutige aram. Verbindung טליא דאלהא ("das Lamm Gottes" bzw. "der Knecht Gottes") von Jes 53 her abzuleiten[1], kann für die Erklärung der Bezeichnung τὸ ἀρνίον in der Apk kaum in Betracht gezogen werden. Da das Lamm in der Apk an keiner Stelle durch den Zusatz τοῦ θεοῦ näher bestimmt wird, muß man in diesem Fall voraussetzen, daß es auf dem Umweg über das Johannes-Evangelium entstanden ist[2]; gerade das muß jedoch angesichts des sprachlichen Wechsels von ἀμνός zu ἀρνίον und angesichts der tiefgreifenden sachlichen Unterschiede zwischen beiden Schriften im höchsten Grade als unwahrscheinlich bezeichnet werden.[3]

Die angeführten Bedenken gegen die Ableitung der Christusbezeichnung τὸ ἀρνίον von den dtjes Aussagen über den leidenden Gottesknecht wiegen in ihrer Gesamtheit bei weitem schwerer als die beiden rein äußerlichen Indizien, die für diese Ableitung geltend gemacht werden können. Daher wird man in der Apk höchstens mit einer sekundären Einwirkung dieser Tradition auf die Ausprägung des Bildes vom geschlachteten Lamm zu rechnen haben; als eigentlicher Kristallisationspunkt dürfte sie jedoch nicht in Frage kommen.

Die Fixierung dieses Bildes ist ursprünglich vielmehr mit jenen nt.lichen Anschauungen bzw. den hinter ihnen stehenden Traditionen in Verbindung zu bringen, die den

---

1) Zur kritischen Auseinandersetzung mit dieser Hypothese, die v.a. von Burney, Aramaic Origin, 107f und J.Jeremias, ThW 1 (1933), 343; ders., ZNW 34 (1935), 115ff; ders., ThW 5 (1954), 700 vertreten wird, vgl. Dodd, Interpretation, 235f; Barrett, Gospel according to St.John,147; Schweizer, Erniedrigung, 116 Anm.448 und Bultmann, Johannes-Evangelium, 66f Anm.7.

2) So J.Jeremias, ThW 5 (1954), 700 Anm.357 unter Hinweis auf K.G.Kuhn.

3) Die These, daß beide Schriften auf ein und denselben Verfasser zurückgehen (so zuletzt noch Lohmeyer, Offenbarung, 203) bedarf m.E. heute kaum noch einer Widerlegung:"Apk. und Joh. reden und denken so grundverschieden, daß die ja auch keineswegs unbestrittene alte Tradition von der Identität des Verf. von Joh. und Apk. nicht auf zuverlässiger Kenntnis beruhen kann, sondern einem frühen Schluß im Zusammenhang der Kanonisierung beider Schriften verdanken muß." (Kümmel, Einleitung, 346).

Tod Jesu typologisch auf die Opferung der jüd. Passalämmer beziehen, die beim Auszug der Israeliten aus Ägypten geschlachtet wurden. Diese Typologie, die vermutlich schon auf eine frühe palästinensische Gemeindetradition zurückgeht[1], erscheint im nt.lichen Schrifttum in unterschiedlichen Zusammenhängen: sie wird nicht nur von Paulus in 1Kor 5,7 - dem locus classicus des gesamten Vorstellungskreises - aufgegriffen[2], sondern sie kehrt auch in 1Petr 1,19 im Rahmen eines Abschnittes wieder, der sich durch seine formelhafte Ausdrucksweise und durch seinen kerygmatischen Grundton unverkennbar als geprägtes christologisches Überlieferungsgut vom Kontext abhebt (1,18-21).[3] Die Bekanntschaft mit dieser Tradition gibt auch der Verfasser des Johannes-Evangeliums zu erkennen.[4] Nach seiner Chronologie der Passionsereignisse wurde Jesus nicht am 15. Nisan gekreuzigt - wie es die synoptische Überlieferung voraussetzt[5] -, sondern bereits am Nachmittag des 14. Nisan, dh genau zur gleichen Zeit, als im Tempel in Jerusalem die Passalämmer geschlachtet wurden (Joh 18,28; 19,14).[6] Von daher wird auch die Angabe verständlich, daß Jesus nach seiner Kreuzigung die Beine nicht zerbrochen wurden (19,33), die der Evangelist selbst als Erfüllung der at.lichen Anweisungen über die Zubereitung der Passalämmer deutet (19,36; vgl. Exodus 12,46).[7]

---

1) Der Versuch von J.Jeremias, ThW 5 (1954), 899, die Passalamm-Typologie noch unmittelbar auf den historischen Jesus zurückzuführen, setzt im Anschluß an Mk 14,12-16 parr; Lk 22,15 voraus, daß das letzte Mahl Jesu als Passamahl gefeiert wurde. Diese Darstellung der Synoptiker, die sich bei Paulusnoch nicht nachweisen läßt, geht jedoch erst auf theologische Reflexionen einer bestimmten Gemeindetradition zurück, die das letzte Mahl Jesu als Ersatz für das jüd.Passamahl betrachtete; vgl. dazu Bornkamm, Jesus, 148f; Bultmann, Synoptische Tradition, 285ff; Conzelmann, Grundriß, 76 und Schweizer, Markus-Evangelium, 169f.

2) Zur Exegese vgl. Lohse, Märtyrer, 141ff; Conzelmann, 1.Korinther-Brief, 119f; Huber, Passa, 108f.

3) Zur inhaltlichen und stilkritischen Analyse vgl. Lohse, Märtyrer, 143f und Deichgräber, Gotteshymnus, 169f.

4) Zur Ableitung der Bezeichnung Jesu als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (Joh 1,29.36), die m.E. eher auf die Passalamm-Typologie als auf Jes 53 zurückzuführen ist, s.oben S.149.

5) Vgl. Bornkamm, Jesus, 147.

6) Zur Auslegung beider Stellen vgl. Bultmann, Johannes-Evangelium, 503f. 514.

7) Vgl. dazu aaO, 524f und Huber, Passa, 110f.

Die Aufnahme der Passa-Typologie in unterschiedlichen Schichten des nt-lichen Schrifttums und ihr Weiterwirken in zahlreichen altchristl. Osterpredigten[1] kann als Indiz dafür gewertet werden, daß es sich hierbei keineswegs nur um einen vereinzelten Topos der frühen Gemeindechristologie handelt. So unterschiedlich die Vorstellungen in den betreffenden Texten auch ausgeprägt sind, so ist ihnen doch die Überzeugung gemeinsam, daß Christus das wahre Passalamm der Endzeit ist:

> "Die Erlösungsfunktion, die für die Juden das Schlachten des Lammes vor der Tötung der Erstgeburt in Ägypten hatte, ist für die Christen übernommen (und überboten) durch den Opfertod Christi." [2]

Beachtet man die konstitutive Bedeutung, die den soteriologischen Aussagen über die sühnende und erlösende Wirkung des Opfertodes des Lammes in der Apk beigemessen wird[3], so drängt sich die Vermutung auf, daß auch das Bild vom geschlachteten Lamm auf dem Boden der urchristl. Anschauung von Christus als dem eschatologischen Passalamm entstanden ist.[4] Für diese Annahme sprechen auch einige weitere Indizien, die hier nur kurz skizziert werden sollen. Bezeichnend ist vor allem die Beobachtung, daß Elemente des at.lichen Überlieferungskomplexes von der Herausführung Israels aus Ägypten (Ex 1,1-15,21), in den die Erzählung von der Einsetzung des Passa fest integriert ist (Ex 11,1-13,16), in der Apk mehrfach aufgenommen und eschatologisch umgedeutet werden. Zu diesen eschatologischen Umprägungen gehört sowohl der überwiegende Teil der apokalyptischen Katastrophen, die in den beiden Siebenerreihen der Posaunen- und Schalenvisionen geschildert werden[5], als auch die knappe Szene in Apk 15,2-4,

---

1) Vgl. die Untersuchungen von Huber, aaO,112ff.
2) aaO, 109.
3) S. dazu oben, S.143f.
4) Sicherlich darf man dabei voraussetzen, daß in der Apk nicht allgemein an ein Opferlamm des täglichen Tamid gedacht wird. (Vgl. dazu Holtz, Christologie, 46)
5) Das Bildmaterial, das der Verfasser der Apk in diesem Zusammenhang verwendet (vgl.bes.8,7-9,4;16,2-21);entnimmt er vorwiegend den Erzählungen über die ägyptischen Plagen (Ex 7,8-10,29); zur Auswahl und Verwertung des betreffenden Materials vgl. die Analyse von Müller,ZNW 51 (1960), 268ff.

in der die "Sieger" über den Antichristen auf dem gläsernen Meer "das Lied des Mose... und das Lied des Lammes" anstimmen (15,3a). Dieser singuläre Ausdruck, der nicht durch die Streichung eines seiner beiden Glieder verkürzt werden darf[1], deutet darauf hin, daß der Apokalyptiker im vorliegenden Zusammenhang auf Motive der Mose-Typologie zurückgreift[2]: Mose ist als charismatischer Anführer der Israeliten das Vorbild des Lammes, das die Glaubenden aus dem Machtbereich des Antichristen herausgeführt hat. Der Hymnus, den die "Sieger" auf die wunderbaren Werke Gottes anstimmen (15,3b-4), bildet dementsprechend das eschatologische Gegenstück zum Schilfmeerlied der Israeliten (Ex 15,1-19). Die große Befreiungstat, die Gott am Anfang der Geschichte Israels vollbracht hat, wird daher als Typus der endzeitlichen Erlösung der Glaubenden verstanden.
Damit zeichnet sich in der Apk eine Reihe von Einzelmotiven ab, die typologisch auf das Urbekenntnis Israels, die wunderbare Herausführung aus Ägypten, Bezug nehmen. Mit dem Bild vom geschlachteten Lamm fügt der Apokalyptiker diesen typologischen Aussagereihen offenbar nur eine weitere hinzu: dem sühnewirkenden Blut der Passalämmer, die beim Auszug aus Ägypten geschlachtet wurden, stellt er die erlösende Kraft des Opfertodes Jesu gegenüber.[3] Die frühe Anschauung von Christus als dem

---

1) Gegen Charles, Revelation 2,34f, der das erste Glied für eine Glosse hält und gegen Spitta, Offenbarung, 159, der das zweite Glied als redaktionellen Zusatz betrachtet.
2) Vgl. J.Jeremias, ThW 4 (1942), 876.
3) Möglicherweise knüpft der Verfasser der Apk auch bei der Wahl des Begriffes ἀρνίον an die vorgegebene at.liche Terminologie an: in der priesterschriftlichen Anweisung über die Einsetzung des Passaopfers wird das Passalamm als ein "fehlerloses, männliches einjähriges Stück Kleinvieh" bezeichnet, das "von den jungen Schafen (כבשים) oder Ziegen" genommen werden soll (Ex 12,5). Den hebr. Begriff שה כ gibt die LXX in diesem Zusammenhang zwar mit ἀρήν wieder (A: ἀμνός), übersetzt ihn Jeremia 11,19 jedoch auch unmittelbar mit dem Deminutiv ἀρνίον. Berücksichtigt man, daß zwischen beiden Begriffen im nt.lichen Zeitalter ohnehin nicht mehr scharf unterschieden wurde (s.dazu oben, S.146 Anm.1), so besteht die Möglichkeit, daß der Begriff ἀρνίον in der Apk in bewußter Anlehnung an den at.lichen Sprachgebrauch für das Passalamm gewählt wurde.

eschatologischen Passalamm dürfte damit in der Tat den Anstoß zur Wahl des Bildes vom geschlachteten Lamm in der Apk gegeben haben. Mit diesem Bild weist der Apokalyptiker je von neuem auf das Heilswerk des Todes Jesu hin, das für die Erlösung der Glaubenden konstitutiven Wert besitzt. Die soteriologischen Aussagen bilden freilich nicht die einzige - wenngleich die einzig dominierende - Komponente dieses Bildes. Der Apokalyptiker hat es vielmehr zum Kristallisationspunkt seiner gesamten Christologie gemacht, indem er es mit Motiven aus unterschiedlichen Vorstellungsbereichen aufgefüllt hat. Von daher wird man nicht nur die bezeichnenden Hoheitsaussagen zu bewerten haben, die in der Beschreibung des Lammes geradezu in exemplarischer Form zusammengefaßt sind (5,6)[1], sondern auch seine Funktion als Hirt (7,17), Beschützer (14,1) und als Bräutigam seiner Gemeinde (19,7-9; 21,2.9).[2] Alle diese Einzelzüge werden in der Apk zu einem überaus komplexen und bizarren Bild verwoben, das der Überzeugung Ausdruck zu geben versucht: der gekreuzigte und auferstandene Christus ist der Erlöser seiner Gemeinde und zugleich der von Gott legitimierte eschatologische Herrscher der Welt.

4. Die Übernahme des Buches

Im Zusammenhang mit der Analyse der literarischen Struktur der Vision von Apk 5 konnte gezeigt werden, daß die Übernahme des Buches durch das Lamm den Mittelpunkt des gesamten Visionsgeschehens darstellt.[3] Diesen zentralen Akt faßt der Apokalyptiker mit äußerster Prägnanz in dem Satz zusammen:

"καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου." (5,7)

Den ersten beiden Wörtern des zitierten Satzes ist zu entnehmen, daß das Lamm zunächst von der Stelle aus, an der es in der himmlischen Welt in Erscheinung getreten ist[4],

1) S. dazu oben, S.134ff.
2) S. oben, S.144f.
3) S. oben, S.111.
4) Vgl. dazu oben, S.133 Anm.1

unmittelbar an den Thron Gottes herantritt. Dieser Vorgang, der seine engste Parallele in der Menschensohnvision des Danielbuches findet (Dan 7,13b)[1], geht vermutlich auf einen kultischen Akt im traditionell en Inthronisationszeremoniell zurück, der in der spätjüd. Apokalyptik in den transzendenten Bereich übertragen wurde[2]:

"Der Beauftragte steht der Gottheit naturgemäß besonders 'nahe', und darum darf er sich ihr ... im Akt der Beauftragung ein paar Schritte weit nähern." [3]

So tritt auch hier das Lamm vor seiner Bevollmächtigung unmittelbar an den Thron Gottes heran und empfängt dann aus seiner Rechten[4] das Buch mit den sieben Siegeln.

---

1) S. oben, S.126.

2) Zur Vorgeschichte des Motivs, das in der außerkanonischen apokalyptischen Literatur vielfach variiert wird (äthHen 15,1; slHen 21,5; 22,6; 24,1 uö), vgl. die Beobachtungen von Müller, Untersuchungen, 138f.

3) aaO, 138.

4) In der anthropomorphen Anschauung von der "Rechten" Gottes, die in der gesamten Apk nur im vorliegenden Zusammenhang aufgegriffen wird (5,1.7), schwingt zweifellos eine Fülle von Reminiszenzen und Anklängen an das AT mit. Die "Hand" (יד), der "Arm" (זרוע) oder die "Rechte" (ימין) Jahwes - alle drei Begriffe werden weitgehend promiscue verwendet (s.dazu Gressmann, Ursprung, 122ff; Grundmann, ThW 2 (1935), 37) - wird dort in nahezu allen größeren Überlieferungskomplexen als Ausdruck für seine machtvolle Überlegenheit verstanden, mit der er für Israel Erlösung, für die Feinde dagegen Untergang und Verderben bewirkt; sie ist das hervorstechende Organ, mit dem Jahwe seine souveräne Geschichtsmächtigkeit erweist. - In dieser Bedeutung läßt sich das Bild traditionsgeschichtlich bereits bis zu den elementarsten und am meisten wiederholten bekenntnishaften Formulierungen von der Befreiung Israels aus Ägypten zurückverfolgen. Im sog. "kleinen geschichtlichen Credo" (Dtn 26,5b-9) erscheint die Herausführung Israels aus Ägypten "mit starker Hand und mit ausgerecktem Arm" als die eigentliche Haupttat Jahwes (26,8), auf die Israel seine Existenz und seine Sonderstellung im Kreise der Völker zurückführt (vgl. ferner Dtn 4,34; 6,21f uö). Die errettende Kraft seiner "Rechten" wird daher auch im Schilfmeerlied (Ex 15,1-19) mehrfach preisend hervorgehoben:
"Deine rechte Hand, Jahwe, verherrlicht sich durch Kraft,
deine rechte Hand, Jahwe, zerschlägt die Feinde...
Du strecktest deine rechte Hand aus, da verschlang sie
(sc.die Ägypter) die Erde." (Ex 15,6.12)
Eine interessante Neuakzentuierung erfährt die anthropomorphe Redeweise von der "Rechten" Jahwes in der Exilszeit mit dem Aufkommen der Verheißung eines neuen

Dabei ist es immerhin auffallend, daß das Buch selbst im ursprünglichen Text von Apk 5,7 nicht ausdrücklich erwähnt, sondern erst durch einige unbedeutendere Handschriften nachgetragen wird.[1] Der Grund für diese offenbar beabsichtigte Auslassung von τὸ βιβλίον[2], die zum scheinbar absoluten Sprachgebrauch von σφραγίς führt, läßt sich jedoch weitgehend noch aus dem Kontext der vorliegenden Aussagen erschließen.[3]
Die ersten beiden Hymnen, die im Anschluß an die Übernahme des Buches durch das Lamm im himmlischen Forum erklingen (V.9f. 12), zeigen bereits durch ihre sprachliche Stili-

---

Exodusgeschehens: während man Jahwes Arm früher in der Befreiung Israels aus Ägypten wirksam sah, spricht Ezechiel jetzt im futurischen Sinne davon, daß Jahwe sein Volk "mit starker Hand (und) mit ausgerecktem Arm" aus der Völkerwelt herausführen wird (Ez 20,34); mit einer geradezu erstaunlichen Konstanz durchzieht dieses Motiv dann v.a. die Verkündigung Dtjes (vgl. Jes 40,10f; 51,5.9; 52, 10; 53,1). - Deutliche Spuren hat diese Anschauung auch im Schrifttum der Gemeinde von Qumran - und hier bes. in der Kriegsrolle - hinterlassen. Die "Hand Gottes" (יד אל) spielt darin die zentrale Rolle beim eschatologischen Entscheidungskampf zwischen den Söhnen des Lichts und den Söhnen der Finsternis; ähnlich wie bei der Befreiung Israels aus der Gewalt der Ägypter wird ihrem machtvollen Eingreifen auch hier der endgültige Sieg zugeschrieben (1QM XIII, 12b-14): am Tage des Vernichtungskampfes erhebt der Gott Israels seine Hand mit wunderbarer Kraft gegen alle Geister des Frevels (XV, 13f), gegen Belial und das gesamte Heer seiner Herrschaft (XVIII, 1-3.13); ihre Vernichtung kann daher als das Werk der יד אל הגדולה (I,14f) bezeichnet werden. - Im Vergleich mit den angeführten Texten ist es für die Apk bezeichnend, daß sie nur noch sehr verhalten von der "Rechten" Gottes spricht. Die Geste des ausgereckten Arms, mit der Gott sein strafendes Gericht abhält, ist in ihr zu einer stummen Gebärde erstarrt; Gott erscheint nicht mehr in der Rolle des großen Kriegshelden, sondern er wird als der souverän über allem thronende Pantokrator dargestellt, der in seiner Rechten das Buch mit den sieben Siegeln hält.

1) Nach den Angaben von Schmid, Studien 2, 163 handelt es sich ausschließlich um späte MinuskelHss, und zwar um die Familien f.1006; f.104/336; f.205^{-2045}; f.2051 sowie um die beiden Einzelhss 2019 und 2429.

2) Daß hier kein reiner Zufall vorliegt, zeigt der Wortlaut des unmittelbar folgenden Satzes: "καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον, κτλ." (5,8)

3) Lohmeyer, Offenbarung, 56 interpretiert die Auslassung unzureichend, wenn er sie als Ausdruck der "Raschheit des Nehmens" versteht; die verkürzte Satzlänge bedeutet doch nicht schon ohne weiteres eine zeitliche Raffung des dargestellten Geschehens!

sierung, daß sie in unmittelbarem Zusammenhang mit den Aussagen von V.7 verstanden werden müssen. Während der erste Hymnus im einleitenden Lobpreis den konkreten Gegenstand des Übergabeaktes mit den Worten umschreibt: "Würdig bist du, das Buch zu empfangen..." (V.9b), faßt der zweite Hymnus jene herrscherlichen Macht- und Würdeprädikate zusammen, die mit der Übergabe des Buches an das Lamm verbunden sind:
"Würdig ist das Lamm, das geschlachtet ist, zu empfangen die Macht und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Preis" (V.12).
Der unbestimmte Gebrauch von εἰληφεν scheint in Apk 5,7 demnach darauf abzuzielen, das sprachlich zweifach zu fassende Objekt des Übergabeaktes als "Buch" bzw. als "Macht, Reichtum, Weisheit, Stärke etc " bewußt in der Schwebe zu halten. Die Übernahme des Buches muß daher als Ausdruck der Übertragung von Macht- und Herrschaftsfunktionen verstanden werden, wie sie neben Gott nur dem Lamm als legitimem eschatologischem Regenten zukommt.
Die Konsequenzen, die sich aus dieser Deutung des Textes für das Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln ergeben, liegen auf der Hand: das Buch ist das Symbol für die souveräne Macht und Herrschaft, die dem Lamm von Gott als Voraussetzung für sein eschatologisches Handeln verliehen wird. Es ist das charakteristische Attribut des Erhöhten, das ihm als einzigem in allen Bereichen der Schöpfung zum Zeichen seiner einzigartigen Würde und Vorrangstellung gebührt.
Diese Deutung des Befundes entspricht im wesentlichen dem Verständnis des Buches, das schon Irenäus von Lyon und andeutungsweise auch Viktorin von Pettau unmittelbar zu Beginn der uns noch erreichbaren Auslegungsgeschichte der Apk vertreten haben.[1)] Da Irenäus ein Zeuge allerersten Ranges für die Auslegung der Apk in der ersten Hälfte des 2.Jh. nChr im kleinasiatischen Raum ist, kann man darin ein zusätzliches Indiz für die Richtigkeit der hier vorgelegten Interpretation sehen. In der Umwelt des Apokalyptikers gibt es für das aufgezeigte Verständnis des Buches außerdem eine Reihe analoger Vorstellungen, die noch bis in die babylonische Mythologie zurückreichen; sie sollen im folgenden Exkurs zusammengestellt und kurz skizziert werden.

1) S. dazu oben, S. 8f. 22f.

5. Exkurs: Die Anschauung vom Buch als Symbol höchster Macht und Würde

a) Die babylonischen Schicksalstafeln

Die "Schicksalstafeln" (akkad.: ṭup šimâti) werden in der babylonischen Mythologie als Zeichen höchster göttlicher Macht und Würde verstanden. Der Besitzer dieser Tafeln übt seine Herrschaft in voller Souveränität über Himmel und Erde, Götter und Menschen aus. Seine Macht manifestiert sich vor allem darin, daß er die Geschicke schon im voraus festsetzt, die die Ordnung der Welt und das menschliche Leben bestimmen.[1)]
Zu den ältesten Texten, in denen diese Anschauung ihren Niederschlag gefunden hat, gehört die mythische Erzählung vom Raub der Schicksalstafeln durch den göttlichen Sturmvogel Zû.[2)] In dieser Erzählung, die uns in zwei verschiedenen Rezensionen überliefert ist[3)], wird berichtet, wie Zû den Plan faßt, die Schicksalstafeln ihrem Besitzer Enlil, dem höchsten Gott des sumerischen Pantheons, zu entreißen und sie an sich zu nehmen:

---

1) Zum Problemkreis der babylonischen Schicksalstafeln vgl. die Untersuchungen von Meissner, Babylonien 2,125f; Koep, Buch, 4f; ders., RAC 2 (1954), 725; Edzard, Mesopotamien, in: Wörterbuch der Mythologie I.1.1, 120 und Nötscher, Schicksalsglaube, in: Gesammelte Aufsätze, 18ff.

2) Zu den im folgenden genannten (Götter-) Gestalten aus der babylonischen Mythologie vgl. die Register bei Schrader, Keilinschriften, 3.Aufl., 1903; Jastrow, Religion, 1905/12; Meissner, Babylonien, 1920/25; A.Jeremias, Handbuch, 1929 und die betreffenden Artikel von Edzard, Mesopotamien, in: Wörterbuch der Mythologie I.1.1, 1965.

3) Und zwar in der sog. "Susa-Rezension", die noch in die altbabylonische Zeit zurückreicht, und in der sog. "Assurbanipal-Rezension", die aus der berühmten Keilschrifttafelbibliothek des Königs Assurbanipal in Ninive stammt (die englische Übersetzung beider Rezensionen findet sich in: Ancient Near Eastern Texts, ed. J.B. Pritchard, 2.Aufl., 1955, 111ff); da in der "Susa-Rezension" der für unseren Zusammenhang interessante Anfang der Erzählung nicht mehr erhalten ist, wird im folgenden die "Assurbanipal-Rezension" in der dt.Übersetzung von E.Ebeling in: Altorientalische Texte zum AT (= AOT), hg. v. H. Gressmann, 2.Aufl., 1926, 141ff zugrundegelegt.

"'Ich will die Schicksalstafeln der Götter nehmen,
Und die Weisungen der Götter allesamt will ich handhaben,
Meinen Thron will ich fest stellen (?), über die Gebote
Herr sein (?),
Will befehligen die Gesamtheit aller Igigi[1]!'"[2]

In der Tat gelingt es Zû, Enlil die Schicksalstafeln in einem günstigen Augenblick zu entwenden und mit ihnen ins Gebirge zu fliehen:

"Da ergriffen die Schicksalstafeln seine Hände,
Die Enlil(herr)schaft nahm er an sich, das Erlassen(?)
[der Gebote]."[3]

Dieser unerwartete Vorgang löst in der Götterwelt verständlicherweise großes Entsetzen aus, da Zû mit den Schicksalstafeln die Enlilschaft, dh die göttliche Weltherrschaft, an sich gerissen hat. Der Himmelsgott Anu leitet daher sofort eine fieberhafte Suche nach einem Gott ein, der den entflohenen Sturmvogel zu überwinden und ihm die Schicksalstafeln wieder abzunehmen vermag. Zunächst fordert er den Sturmgott Adad auf, den Kampf gegen Zû aufzunehmen; Adad weigert sich jedoch mit der Begründung, daß er der Macht des Zû nicht gewachsen sei:

"'[Wer ist w]ie Zû unter den Göttern, deinen Kindern?
[Die Schicksalstafe]ln hat er mit seinen Händen erfaßt,
[Die Enlils(herr)schaft] hat er an sich genommen,
das Erlassen (?) der Gebote.
[Zû] ist davon geflogen, ins Gebirge geflüchtet (?).
[Unwiderstehlich(?) ist das Wo]rt seines Mundes,
wie (von) ein(em) Gott, (dem) Gott Duranki,
[Wer ihm entgegentritt,] wird zu Staub,
[Bei] seinem [...] schwinden die Götter'."[4]

Nach einigen weiteren vergeblichen Versuchen anderer Gottheiten, den Sturmvogel zu überwinden, bricht der Text jedoch leider ab, bevor es zur entscheidenden Auseinandersetzung kommt; der Ausgang des Kampfes bleibt daher ungewiß.[5]

---

1) Die Götterwelt ist in der babylonischen Mythologie in zwei große Gruppen eingeteilt: die hier erwähnten Igigi sind die Götter der oberen Welt, denen die Anunnaki, die Götter der unter(irdisch)en Welt gegenüberstehen.
2) Raub der Schicksalstafeln, Z.12-15 (AOT, 141).
3) aaO, Z. 20f (AOT, 141).
4) aaO, Z. 46-52 (AOT, 142).
5) In einem Gebet Assurbanipals heißt es von Marduk, daß er "den Schädel des Zû zertrümmert hat" (zit. nach Edzard, Mesopotamien, in: Wörterbuch der Mythologie I.1.1, 139); die Rolle des siegreichen Gottes wird ihm hier offenbar zugeschrieben.

Weitaus umfassender als in dieser fragmentarischen Erzählung wird der dramatische Kampf um den Besitz der Schicksalstafeln in dem großartigen babylonischen Weltschöpfungs-Epos "Enūma eliš" beschrieben. Im Mittelpunkt dieses monumentalen Werkes, das vermutlich noch in die altbabylonische Zeit zurückreicht[1], steht der Stadtgott von Babylon, Marduk, der hier als der höchste Gott und Schöpfer des Alls verherrlicht wird.

Nach der in diesem Epos enthaltenen Darstellung befanden sich die Schicksalstafeln in der Urzeit im Besitz der Göttin Tiâmat, der Repräsentantin des chaotischen Urmeeres. Aus Rache gegen den Mord an ihrem Gatten Apsû, den Êa, der Vater Marduks, begangen hat, plant sie einen großen Feldzug gegen die ihr feindlich gesinnten Götter; vor dem Auszug in den Kampf setzt sie Kingu zum Oberbefehlshaber ihrer Heere ein und übergibt ihm dabei die Schicksalstafeln zum Zeichen seiner erhabenen Würde:

"Die Entscheidung über die Götter insgesamt gab sie
in seine Hand:
'Du seist erhaben, mein Gatte, Auserwählter du!
Deinen Namen soll man erhöhen über alle Anun[naki]!'
Sie gab ihm die Schicksalstafeln, brachte sie an seiner
Brust an:
'Dein Gebot sei unveränderlich, fest stehe dein Ausspruch!'
Jetzt war Kingu erhöht, im Besitze der Anuschaft,
Unter den Göttern, seinen [Söh]nen [bestimmte]
er die Ge[schicke]." [2]

Als dann Êa und Anu vergeblich versuchten, Tiâmat zuvorzukommen und sie zu besiegen, fordert Anšar, der Vater Anus, Marduk zum Kampf gegen die Muttergöttin auf. Marduk erklärt sich dazu jedoch nur unter der Bedingung bereit, daß Anšar ihm in der großen Götterversammlung die Schicksalsbestimmung überträgt und ihn damit zum höchsten Gott erhebt:

---

1) Zur Abfassungszeit und zu den Überlieferungsverhältnissen des Epos, das im folgenden nach der Übersetzung von E.Ebeling, in: AOT, 109ff zitiert wird, vgl. Zimmern, in: Schrader, Keilinschriften, 490ff; Speiser, in: Ancient Near Eastern Texts, 60 und Edzard, Mesopotamien, in: Wörterbuch der Mythologie I.1.1, 121f.

2) Enūma eliš, Taf. I, Z. 152-158 (AOT, 113).

"'Wenn ich, euer Rächer,
Tiâmat bezwinge(n soll), euer Leben rette(n soll),
Macht eine Versammlung, macht übergewaltig mein
Schicksal und t[ut es kund!]
In Ubšukkina insgesamt setzt euch freudig nieder!
Mein Ausspruch bestimme anstatt eurer die Schicksale!
Unveränderlich sei jegliches, was ich erschaffe,
Unwandelbar, unwiderruflich sei der Befehl
meiner Lippe!'" [1]

Durch ein Wortwunder überzeugt Marduk die Götter davon, daß er die erforderlichen Voraussetzungen für den Kampf gegen Tiâmat besitzt; die Götter rufen ihn darauf einstimmig zu ihrem König aus und übergeben ihm die Insignien. Dann rüstet sich Marduk zum Kampf gegen die Muttergöttin und besiegt sie in einem plastisch beschriebenen Gefecht. Dabei gelingt es ihm auch, Kingu zu überwältigen und ihm die Schicksalstafeln abzunehmen:

" Er nahm ihm die Schicksalstafeln, die ihm nicht
gebührten,
Mit einem Siegel siegelte er sie, nahm sie an seine
Brust,
Nachdem er seine Feinde bezwungen, erschlagen hatte,
Den furchtbaren Feind zum Sklaven (?) gemacht (?) hatte,
Den Triumph Anšars über die Feinde insgesamt gewonnen
hatte, ..." [2]

Damit hat der dramatische Kampf um den Besitz der Schicksalstafeln sein Ende gefunden; Marduk gilt jetzt unangefochten als der "König der Götter, Himmels und der Erde". [3] Er zerspaltet den Leichnam der Tiâmat und richtet die obere Hälfte als das Himmelsgewölbe, die untere als die Erde auf. Das Epos schließt in der uns vorliegenden Fassung damit, daß die Götter die fünfzig ehrenvollen Namen Marduks feierlich verkünden. [4]

---

1) Enūma eliš, Taf.II, Z. 123-129 (AOT, 115).
2) aaO, Taf. IV, Z. 121-125 (AOT, 119).
3) aaO, Taf. VI, Z. 22 (AOT, 122).
4) Zwei von diesen Namen lauten:
"Nikingu, der den Kingu fortschleppte, ...,
Der alle Entscheidungen lenkt, die Herrschaft festigt,
Kinma, der Lenker aller Götter, Vergeber der Anteile, ..."
(aaO, Taf. VII, Z. 105-107 (AOT, 127f)).

b) Das ägyptische und das judäische Königsprotokoll

Die Inthronisation der ägypt. Pharaonen vollzog sich seit den ältesten Zeiten nach einem fest vorgeschriebenen Zeremoniell, das sich jedoch leider nur noch unvollständig aus einigen altägypt. Texten und Fragmenten rekonstruieren läßt.[1] Eine bedeutsame Rolle spielte dabei ein bestimmtes Schriftstück, das man mit dem Begriff "Königsprotokoll" (ägypt.: nḥb.t) umschreiben kann.[2] Dieses Protokoll, das dem neuen Regenten bei seiner Inthronisation in feierlicher Form überreicht wurde, enthielt vor allem seine "großen Namen", dh die fünffache Titulatur des Herrschers[3], die seine göttliche Sohnschaft, die Herrschaftsbeauftragung und die Zusage der ewigen Dauer seiner Regierung umfaßte.
So heißt es zB im Rahmen der Schilderung der Inthronisation des Königs Horemhab in Theben:

"Gemacht (festgesetzt) wurde der große Name dieses Guten Gottes, und seine Titulatur wie die der Majestät des Rê als:
HORUS: Starker Stier, Bereit an Plänen
GEIER UND SCHLANGE: Groß an Wundern in Opet-asut(Karnak)
HORUS ÜBER NUBTI: Zufrieden über die Wahrheit, Der die beiden Länder sein (gedeihen) läßt
KÖNIG VON OBER- UND UNTER-ÄGYPTEN (Prächtig sind die Gestalten des Rê, Erwählt von Rê)
SOHN DES RÊ (Geliebt von Amon, Hor-em-hab), der mit Leben beschenkt sein möge!" [4]

Ähnlich berichtet schon König Thutmoses III. in einer großen Ansprache vor den versammelten Würdenträgern seines Reiches, daß Amon ihm die Herrschertitulatur aufgeschrieben und ihn damit als rechtmäßigen König legitimiert habe:

---

1) Den Versuch einer Rekonstruktion dieses Zeremoniells hat Bonnet, Reallexikon, 395ff unternommen; vgl. auch die Untersuchungen von Fairman, Kingship Rituals, in: Hooke, Myth, Ritual and Kingship, 74ff.
2) Vgl. dazu von Rad, Königsritual, in: Studien, 208f; ders., Theologie 1, 53f. 331.
3) Zur Bedeutung der ägypt. Königstitulatur, die in der Regel mit dem Horus-Namen des Herrschers eingeleitet wurde, vgl. die Monographie von Müller, Die formale Entwicklung der Titulatur der ägypt. Könige, 1938 und die Untersuchungen von Bonnet, Reallexikon, 316f. 396f und Wildberger, ThZ 16 (1960), 325ff.
4) Zit. nach Roeder, Die ägypt. Religion 4, 82f.

"[Er stellte fest] meine Kronen, indem er selbst mir
die Titulatur aufschrieb...
Er veranlaßte, daß ich im Inneren von Wêset (Theben)
erglänzte [in diesem meinem Namen des
HORUS:'Starker Stier, Erglänzend in Wêset'] .
[Er veranlaßte, daß ich ein glückliches Königtum
führen sollte in] diesem meinem [Namen] des
GEIER UND SCHLANGE:'Glücklich an Königtum
wie Rê im Himmel'.
Er bildete ... mich als einen Falken (Horus) von Gold.
Er gab mir seine Macht und seine Kraft. Ich war prächtig
in diesen seinen Kronen in diesem meinem Namen [des
HORUS ÜBER NUBTI:'Mächtig an Kraft, Prächtig an Kronen'] .
[Er veranlaßte, daß ich erglänzte in Schmaw und Mehu
(Ober- und Unter-Ägypten) in diesem meinem Namen des]
KÖNIG VON OBER- UND UNTER-ÄGYPTEN, Herr beider Länder
(Men-choper-Rê).
Ich bin sein Sohn, der aus ihm hervorgegangen ist,...
Er hat alle meine Gestalten vereinigt
in diesem meinem Namen des
SOHN DES RÊ (Thot-mose, Der die Gestalten vereinigt),
der ewig und unendlich lebt." [1]

Diese und einige weitere altägypt. Texte zeigen, daß das Königsprotokoll mit seiner fünffachen Herrschertitulatur den Charakter einer göttlichen Legitimationsurkunde hat, auf die der neue Herrscher seinen Anspruch und sein Anrecht auf das Königtum zurückführt. In ihm faßt sich seine Würde zusammen, die Inkarnation des höchsten Reichs-Gottes und dessen legitimer Stellvertreter auf Erden zu sein.[2] Das ägypt. Inthronisationszeremoniell, das bis in die Spätzeit Ägyptens lebendig blieb, hat die Ausbildung und Gestaltung des judäischen Krönungsrituals in entscheidendem Maße beeinflußt.[3] Wie bei der Inthronisation der

---

1) Zit. nach Roeder, Die ägypt.Religion 3, 204.

2) Gegen eine zu weit gefaßte Auslegung des ägypt.Begriffes "nḫb.t" hat sich neuerdings Kitchen, Alter Orient, 45ff mit dem Argument gewandt, daß die Königstitulatur nicht schon "in sich selbst einen Auftrag zu herrschen birgt oder irgendeine Feststellung göttlicher Sohnschaft (enthält)". (aaO, 45). - Die angeführten Texte beweisen jedoch, daß die "großen Namen" der ägypt.Könige gerade dazu dienen, ihr enges Verhältnis zur höchsten Gottheit zu umschreiben, das u.a. auch die physisch verstandene göttliche Sohnschaft und den Auftrag zur Herrschaft einschließt.

3) Zur Aufnahme und Umformung ägypt. Vorstellungen im judäischen Inthronisationszeremoniell vgl. außer den oben, S.161 Anm.2 genannten Arbeiten die Untersuchungen von Herrmann, Königsnovelle, 33ff; Noth, Gesammelte Studien, 204ff; Alt, Kleine Schriften 2, 133f; 219f; Fohrer, ThW 8 (1969), 352.

ägypt. Pharaonen, so scheint auch hier ein besonderes Schriftstück von Bedeutung gewesen zu sein, das dem neuen Davididen bei seinem Regierungsantritt feierlich überreicht wurde. Darauf deutet noch der interessante Bericht von der Einsetzung des Joas in 2Kön 11 hin, der aufgrund seines hohen Alters zu den zuverlässigsten Quellen für das judäische Inthronisationsritual gehört.[1] In diesem Bericht wird geschildert, wie der Oberpriester Jojada den jungen Königssohn aus dem Tempel herausführte und ihm dort an einem besonderen Platz zwei Gegenstände überreichte: ויתן עליו את־הנזר ואת־העדות (2Kön 11,12). Während bei dem Begriff נזר eindeutig an das königliche Diadem gedacht werden muß, hat der Begriff עדות Anlaß zu unterschiedlichen Erklärungsversuchen gegeben.[2] Im Anschluß an die Analyse einiger altägypt. Inthronisationstexte hat G.von Rad die Auffassung herausgearbeitet, daß der Begriff im vorliegenden Zusammenhang ein schriftliches Dokument bezeichnet, das in Analogie zum ägypt. Königsprotokoll die eigentliche Legitimationsurkunde des neuen Herrschers darstellt:

> "In diesem Königsprotokoll spricht Jahwe in direkter Rede den König an, nennt ihn Sohn, belehnt ihn mit der Herrschaft, nennt seine Thronnamen usw."[3]

Von Rad folgert daraus, "daß Diadem und Königsprotokoll sakral-rechtlich die beiden Attribute waren, mit deren Verleihung die eigentliche Krönung vollzogen war."[4]

---

1) Nach den Untersuchungen von Jepsen, Quellen, 78 gehört 2Kön 11 inhaltlich und sprachlich zu den sog. "Nabi-Erzählungen", die der deuteronomistischen Redaktion des Königsbuches aus der frühen mündlichen Tradition zugeflossen sind.

2) Zur Diskussion vgl. Volkwein, BZ NF 13 (1969), 28ff.

3) Königsritual, in: Gesammelte Studien, 211.

4) Ebd. - Dieser Deutung des Befundes hat sich eine Reihe namhafter Exegeten angeschlossen; vgl. zB Alt, Kleine Schriften 2, 219; Fohrer, ZAW 71 (1959), 11f und Kraus, Psalmen 1, 18. - Wenig überzeugend ist demgegenüber der Versuch von Widengren, Sakrales Königtum, 29; Müller, Untersuchungen, 29f und Kitchen, Alter Orient, 45f, den Begriff עדות in 2Kön 11,12 auf die beiden schweren Gesetzestafeln zu beziehen (zur Kritik vgl. bes. Bernhardt, Problem, 250f Anm.1).

Ihr schloß sich dann in einem zweiten Akt, der nicht mehr im Heiligtum, sondern bereits im königlichen Palast stattfand, die Thronbesteigung des neuen Herrschers an, bei der er selbst das Wort ergriff und in feierlichen Worten den ihm von Jahwe verliehenen Herrschaftsauftrag verkündete.
Die angeführten Zeugnisse sprechen dafür, daß bestimmte Schriftstücke sowohl in Ägypten als auch in Juda als charakteristische Hoheitsattribute verstanden wurden, die den rechtmäßigen, von Gott zu seinem Amt legitimierten Herrscher ausweisen sollten.

c) Die Buchrolle der römischen Kaiser

In der Reliefkunst der röm. Kaiserzeit finden sich seit dem Ende des 1.Jh. nChr zahlreiche Abbildungen, auf denen einige röm. Kaiser in geradezu demonstrativer Form mit einer Buchrolle in der Hand dargestellt werden. So enthält beispielsweise die 33 m hohe Trajanssäule mit ihrer historisch getreuen Wiedergabe der Ereignisse der dakischen Kriege eine Reihe von Szenen, auf denen Trajan bei Begrüßungen, Ansprachen oder auch beim Vollzug einer kultischen Opferhandlung eine Buchrolle in seiner Hand hält.[1] Ebenso werden auch die Kaiser Mark Aurel[2] und Caracalla[3] bei den verschiedensten Anlässen mit einer Buchrolle in der Hand abgebildet, die sie als die höchsten Repräsentanten des Imperium Romanum kennzeichnet.[4] Auf diesen öffentlichen Denkmälern stellt die Buchrolle demnach ein besonderes Erkennungszeichen der röm. Kaiser dar, das sie wirkungsvoll von allen umgebenden Personen abheben soll; sie wird als Symbol seiner überlegenen Macht

1) Vgl. die Einzelnachweise bei Birt, Buchrolle, 72f. Anm.6; zur kunstgeschichtlichen Einordnung der Trajanssäule vgl. auch die Analyse von Hamberg, Studies, 104ff.
2) Vgl. die Reliefszenen 30. 35. 38. 41. 42 uö auf der Markussäule (Birt, Buchrolle, 73; Hamberg, Studies, 141ff mit den Taf. 25.26; Zwikker, Studien, 239ff) und die Attikareliefs auf der Nordseite des Konstantinbogens aus der Zeit Mark Aurels (Hamberg, Studies, Taf. 10.11.14.15.16 mit der Analyse aaO, 80ff).
3) Vgl. das Innenrelief des linken Pfeilers des sog. Arcus Argentariorum (Nash, Bildlexikon 1, 89, Abb.91).
4) Hinzuweisen ist auch auf eine Münze aus der Zeit des Kaisers Antoninus Pius, die ihn mit einer Buchrolle in seiner Linken zeigt (Hamberg, Studies, 40 mit der Abb.auf Taf. 2g).

verstanden, "sofern alle Rechtsprechung, Gesetzgebung und Beamtenernennungen von ihm ausgehen; ... Die Rolle ist der l i b e r p r i n c i p i s, wie ihn Plinius kurzweg nennt."[1] Sie kennzeichnet den Kaiser als den höchsten politischen Machthaber des röm. Staates, der seit Augustus auch das höchste religiöse Amt, die Würde des Pontifex Maximus, bekleidete. In dieser doppelten Funktion verkörpert er in seiner Person den Anspruch Roms, die politische und geistig-religiöse Ordnungsmacht der gesamten Oikumene zu sein. Dieser Anspruch trug wesentlich zur Entfaltung des röm. Kaiserkultes bei[2], der sich im Laufe des 1.Jh. nChr im gesamten röm.Reich immer stärker ausbreitete und unter Domitian einen vorläufigen Höhepunkt erreichte: der Kaiser beanspruchte jetzt nicht nur die unumschränkte Weltherrschaft, sondern er forderte zugleich - und zwar schon zu Lebzeiten (!) - die allgemeine Verehrung und Anerkennung seines göttlichen Wesens.[3]
Der Verfasser der Apk, der sein Werk als eine Kampfschrift gegen den röm.Kaiserkult betrachtet, bietet alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel auf, um den satanischen Charakter dieses Kultes zu entlarven. Dem rollentragenden Kaiser mit seinem vermessenen Absolutheitsanspruch stellt er den erhöhten Christus gegenüber, der die versiegelte himmlische Buchrolle zum Zeichen seiner überlegenen Macht unmittelbar aus der Rechten Gottes empfängt. In dieser Gegenüberstellung spricht sich die Überzeugung aus, daß nicht der sich selbst absolut setzende röm.Kaiser der Herr der Welt ist, sondern der gekreuzigte und auferstandene Christus. Von daher ist es jedenfalls verständlich, daß die Buchrolle in der Hand Christi zu den beinahe stereotyp wiederkehrenden Ausdrucksmitteln der frühen

1) Birt, Buchrolle, 68f.
2) Zu den politischen und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, die zur Ausbildung des röm.Kaiserkultes führten, vgl. Bousset, Offenbarung, 132ff; Nilsson, Geschichte 2, 384ff; Taeger, Charisma 2, 3ff und Cerfaux-Tondriau, Le culte, 269ff (mit weiteren bibliographischen Angaben aaO, 51ff).
3) Domitian war der erste röm.Kaiser, der sich in den Briefen seiner Beamten als "dominus et deus" bezeichnen ließ (vgl.dazu Taeger, Charisma 2, 353f.447ff); diese Anrede ist nicht nur bezeichnend für die absolutistische Herrscherauffassung Domitians, sondern sie ist zugleich Ausdruck seiner Überhöhung in die göttliche Sphäre.

christl. Reliefkunst gehört[1], die in dieser Beziehung vermutlich noch unter dem Einfluß der Reliefkompositionen der Kaiserzeit steht.[2]

V. Die Proskynese und der eschatologische Lobpreis

Die Übernahme des Buches mit den sieben Siegeln durch das Lamm löst in der himmlischen Welt ganz spontan eine Antworthandlung aus, die sich am Schluß der Vision von Apk 5 auf die gesamte Schöpfung ausweitet:
zunächst fallen die vier Wesen und die 24 Ältesten zum Zeichen ihrer Unterwerfung ehrfurchtsvoll vor dem Lamm nieder (V.8) und stimmen einen hymnischen Lobpreis zu seiner Verherrlichung an (V.9f); dieser Lobpreis wird dann von einer großen Schar von Engeln respondierend aufgegriffen und mit einem weiteren Hymnus auf das Lamm beantwortet (V.11f). Den Höhepunkt der Vision bildet dann jedoch die abschließende Doxologie auf Gott und das Lamm, zu der sich die Lebewesen in allen Bereichen der Schöpfung vereinen (V.13); am Schluß sprechen die vier Wesen das bekräftigende "Amen", das von der Proskynese der 24 Ältesten begleitet wird (V.14).
Dieser organische Aufbau des Schlußteils der Vision, der sich nur noch mit dem großangelegten hymnischen Finale in Apk 19,1-8 vergleichen läßt, ist ein überzeugender Beweis für die künstlerische Gestaltungskraft des Verfassers der Apk.

1. Die Proskynese

Die erste Reaktion der vier Wesen und der 24 Ältesten auf die mit der Übernahme des Buches verbundene Bevollmächtigung des Lammes besteht darin, daß sie sich zum Zeichen ihrer totalen Unterordnung vor ihm niederwerfen (V.8).[3]

---

1) Vgl. die reichhaltige Materialsammlung bei Birt, Buchrolle, 77ff und die Ausführungen von Braun, RDK 2 (1948), 1339f.
2) So Birt, Buchrolle, 79.
3) In der Bedeutung "sich niederwerfen" wird der Begriff πίπτω in den anderen Zusammenhängen in der Apk in unmittelbarer Verbindung mit dem term.techn. προσκυνέω verwendet (4,10; 5,14; 7,11; 11,16; 19,4); dieser Befund deutet darauf hin, daß beide Begriffe weitgehend synonym verwendet werden.

Die Bedeutung dieser Gebärde, die als Ausdruck einer traditionellen Verehrungsform verstanden werden muß[1], wird durch die Tatsache wirkungsvoll unterstrichen, daß sie in der gesamten Apk nur im vorliegenden Zusammenhang erwähnt wird; an allen anderen Stellen bezieht sie sich dagegen ausschließlich auf Gott.[2] Dieser bemerkenswerte Befund deutet darauf hin, daß die Proskynese der vier Wesen und der 24 Ältesten vor dem Lamm gleichsam pflichtgemäß im größeren Rahmen des dargestellten Erhöhungsgeschehens erfolgt.[3] Mit ihr bekunden sie ihre unbedingte Anerkennung der absoluten Vorrangstellung des Erhöhten, die im Heilswerk seines Todes begründet ist. Dieser Aspekt steht auch im Vordergrund der sich anschließenden Hymnen, in denen die Verehrung und Anbetung des Lammes ihren wortgeformten Ausdruck findet.

---

1) Zur Geschichte der Anbetungs- und Verehrungsgestiken im Altertum vgl. die Monographie von Horst, Proskynein, 1932 und die Ausführungen von Greeven, ThW 6 (1959), 759ff.

2) Vgl. Apk 4,10; 7,11; 11,16; 19,4. - Ohne direkte Angabe eines Objektes wird die Verbindung πίπτω καὶ προσκυνέω im Sinne der echten Anbetung nur in Apk 5,14 verwendet; vom Kontext her (vgl.V.13) dürfte hier an Gott und das Lamm zugleich gedacht sein; das würde sachlich der Intention der Aussagen von Apk 5,8 entsprechen. - Eindeutig abzugrenzen von diesen Stellen sind in der Apk jene Aussagen, in denen der Begriff προσκυνέω zur Umschreibung der Proskynese der verführten Menschheit vor dem Satan (13,4), dem Antichristen (13,4.8.12), seinem Abbild (13,15; 16,2; 19,20) bzw. den beiden letzten zusammen dient (14,9.11; 20,4). In diesen Zusammenhängen liegt eine ungeheure Perversion der Gott und Christus allein zukommenden wahren Anbetung und Verehrung vor.

3) Vgl. dazu die oben, S. 124ff bereits herangezogenen apokalyptischen Texte, in denen von der Huldigung vor dem inthronisierten Menschensohn die Rede ist. - Von der Unterwerfung der himmlischen, irdischen und unterirdischen Mächte unter den zum Kyrios der Welt eingesetzten gekreuzigten Christus spricht auch der vorpaulinische Christushymnus in Phil 2,10; die Proskynese der Engel vor dem von Gott zum Herrscher der Welt inthronisierten Sohn steht auch im Vordergrund der Zitatenkomposition von Hebr 1,5ff (1,6).

2. Das "neue Lied"

Der erste Hymnus, den die vier Wesen und die 24 Ältesten auf das Lamm anstimmen, wird in der Einleitung als ᾠδὴ καινή bezeichnet (V.9a). Damit knüpft der Verfasser der Apk an eine geprägte at.liche Wendung an, die den Hintergrund des gesamten Visionsabschnittes noch einmal schlagartig beleuchtet.[1)]

Mit dem Ausdruck שִׁיר חָדָשׁ kennzeichnet der uns unbekannte Exilsprophet Deuterojesaja die für seine Verkündigung charakteristische Form des sog. "eschatologischen Lobliedes".[2)] In diesem spezifischen Psalmentyp, den der Prophet aus der besonderen Situation seiner Verkündigung heraus geprägt hat, fordert er sowohl seine Zuhörer im Exil als auch alle Bereiche der Schöpfung dazu auf, schon jetzt einen Lobpreis zur Verherrlichung Jahwes anzustimmen wegen der bevorstehenden Zurückführung der Verbannten nach Jerusalem:

"Singet Jahwe ein neues Lied,
preiset ihn bis ans Ende der Erde!
Es brause das Meer und was darin ist,
die Inseln und die sie bewohnen!
Es juble die Wüste und die sie durchziehen,
die Gehöfte, die Kedar bewohnt;
es sollen frohlocken die Felsenbewohner
und von der Höhe der Berge her jauchzen.
Jahwe sollen sie Ehre geben
und seinen Ruhm auf den Inseln verkünden."(Jes 42,10-12)

Dieser weltumspannende Jubel soll die Antwort auf das persönliche "Kommen" Jahwes mit der Macht eines Kriegshelden bilden, das in enger Anlehnung an die Überlieferung der heiligen Jahwe-Kriege beschrieben wird (42,13).[3)] Das

---

1) Die LXX benutzt den Begriff ᾠδὴ καινή nur in Ψ 143,9 als Wiedergabe für den hebr. Ausdruck שִׁיר חָדָשׁ ; an allen anderen Stellen in den Psalmen, an denen dieser Ausdruck im MT erscheint, gibt sie ihn dagegen mit ᾆσμα καινόν wieder (Ψ 32,3; 39,4; 95,1; 97,1; 149,1); in Jes 42,10 verwendet sie dafür den Begriff ὕμνος καινός. Dieser uneinheitliche Sprachgebrauch zeigt, daß die Begriffe ᾠδή, ᾆσμα und ὕμνος in der LXX noch nicht scharf voneinander unterschieden werden.

2) Zur Terminologie und zur Abgrenzung des betreffenden Materials, das in Jes 42,10-13; 44,23; 45,8; 48,20f; 49,13 und 52,9f vorliegt, vgl. die Analyse von Westermann, Sprache und Struktur, in: Gesammelte Studien, 157ff.

3) Vgl. dazu Westermann, Jesaja 40-66, 86.

"neue Lied" entspricht daher der grundlegend neuen Situation, die Jahwe mit seinem Eingreifen in die Geschichte herbeiführen wird.
Der Begriff שִׁירָה חָדָשׁ kehrt auch in einigen Psalmen wieder.[1] Unverkennbar stark von der Verkündigung Dtjes sind dabei die beiden nachexilischen Psalmen 96 und 98 geprägt[2], die gattungsgeschichtlich zur Gruppe der sog. "Thronbesteigungslieder" gehören.[3] Wie das eschatologische Loblied in Jes 42,10-13, so setzen auch sie mit der Aufforderung ein, Jahwe ein "neues Lied" zu singen und seinen Namen zu preisen (Ps 96,1-3; 98,1a). Dieser Aufforderung, die im Hauptteil mit dem Hinweis auf Jahwes überlegene Schöpfermacht (96,4-6) bzw. auf sein gerechtes Heilshandeln an Israel begründet wird (98,1b-3), schließt sich in beiden Psalmen eine lange Kette von Aufrufen zur Verherrlichung Jahwes an, die sich wiederum an alle Bereiche der Schöpfung wenden (96,7-13aα; 98,4-9aα). Ähnlich wie bei Dtjes zielen diese Aufrufe auch hier darauf ab, das eschatologische "Kommen" Jahwes zu preisen, das sich in seinem Gericht an den Völkern manifestieren wird (96,13aβ-b; 98,9aβ-b).[4] Das "neue Lied" kann daher mit Recht als "das durch die Raum-Zeit-Kategorie hindurchstoßende, allumfassende 'eschatologische Lied'" bezeichnet werden[5], zu dem sich der gesamte Herrschaftsbereich Jahwes vereint.
Im Lichte der skizzierten at.lichen Aussagen liest sich der Abschnitt von Apk 5,9ff geradezu wie ein großartiges Responsorium auf die Aufforderungen Dtjes und der Dichter der Psalmen, ein "neues Lied" zum Zeichen des definitiven Anbruchs der neuen, dh der eschatologischen Zeit anzustimmen. Mit dem Heilswerk Christi und mit seiner Einsetzung zum Herrscher der Welt ist diese Zeit unwiderruflich in ihre letzte entscheidende Phase getreten. Im Vordergrund des "neuen Liedes" von Apk 5,9b-10, das sich

---

1) Vgl.Ps 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1.
2) Vgl. dazu Kraus, Königsherrschaft, 139ff; ders., Psalmen 2, 665f.677.
3) Zur Problematik dieser Gattung, auf die hier nicht im einzelnen einzugehen ist, vgl. Kraus, Königsherrschaft, 15ff; ders., Psalmen 1, 201ff; Fohrer, Einleitung, 285f und Eißfeldt, Einleitung, 147f.
4) An beiden Stellen ist der Begriff נָגַד dementsprechend nicht kultisch-liturgisch, sondern eschatologisch akzentuiert (vgl.Kraus,Psalmen 2, 668.679).
5) aaO, 666.

dementsprechend nicht mehr an Gott - wie im AT noch durchgehend - , sondern an Christus richtet, steht daher auch die soteriologische Bedeutung seines Todes und die aus ihm sich ergebenden heilsgeschichtlichen Konsequenzen. Seiner formalen Struktur nach besteht das Lied aus einem einleitenden Lobpreis (V.9b), einem dreigliedrigen Begründungssatz (V.9c-10a) und einem kurzen eschatologischen Ausblick auf die kommende Königsherrschaft der Glaubenden (V.10b).[1] Durch die Stilisierung in der 2.Pers. Sg. (ἄξιος εἶ κτλ.[2]) erhält es den Charakter einer feierlichen Akklamation, mit der die vier Wesen und die 24 Ältesten ihre unbedingte Zustimmung zur Würde des Lammes bekunden, "das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen" (V.9b), dh im übertragenen Sinne, die eschatologische Weltherrschaft anzutreten und das Gericht nach dem Willen Gottes zu vollstrecken. Der unmittelbar folgende Begründungssatz, der stilgemäß durch kausales ὅτι eingeleitet wird, versucht dann in einer vertieften Interpretation der Aussagen von Apk 5,5 zu zeigen, worin die einzigartige Würde des Lammes begründet ist. Die gedankliche Struktur dieses Satzes, der sich durch

---

1) Die weitere Aufteilung des Liedes in annähernd gleichmäßig strukturierte Zeilen wird v.a. durch die unterschiedliche Länge der drei Glieder des Begründungssatzes erschwert; die Gliederungsversuche in den Kommentaren und Abhandlungen zur Apk sind dementsprechend sehr unterschiedlich; sie reichen von einer Aufteilung in fünf Zeilen (so Jörns, Evangelium, 74), über sechs (so Charles, Revelation 1, 146f; Deichgräber, Gotteshymnus, 51f) und sieben Zeilen (so Lohmeyer, Offenbarung, 56; Lohse, Offenbarung, 39) bis hin zur Gliederung in zehn Zeilen (so Horst, Proskynein, 277f). - Dem gedanklichen Aufbau des Hymnus noch am nächsten kommt m.E. die Gliederung in sieben Zeilen.

2) Zum Problem der Herkunft der einleitenden ἄξιος -Wendungen in den hymnischen Stücken der Apk (4,11; 5,9.12) vgl. Deichgräber, Gotteshymnus, 50 und den umfassenden Exkurs von Jörns, Evangelium, 56ff. Beide kommen zu dem Ergebnis, daß das persönlich formulierte ἄξιος εἶ auf ein unpersönliches ἀξιόν ἐστιν ("es ziemt sich...") zurückgeht, das sich mehrfach sowohl bei Philo und Josephus als auch in der frühen Abendmahlsliturgie findet.

"hymnische Plerophorie und eine gewisse Erhabenheit des Stils" auszeichnet[1], wird dementsprechend durch die dreigliedrige soteriologische Bekenntnisformel bestimmt: ἐσφάγης - ἠγόρασας - ἐποίησας (V.9c-10a).[2] Das Heilswerk Christi, das der Verfasser der Apk in Anlehnung an kultische Kategorien mit dem Begriff σφάζω umschreibt, rückt er bewußt an den Anfang des Satzes, da ihm allein konstitutive Bedeutung für die im folgenden beschriebene eschatologische Existenz der christl. Gemeinde zukommt: mit seinem "Blut"[3] hat das Lamm die Gemeinde für Gott aus allen Völkern und Nationen "erkauft"[4] und sie zu Königen und Priestern gemacht. Die königliche und priesterliche Würde, die der Gemeinde des Alten Bundes verheißen wurde (Ex 19,6), ist demnach durch den Opfertod Christi in der Gemeinde des Neuen Bundes in Erfüllung gegangen. Dieser Gedanke erfährt in dem abschließenden Satz des vorliegenden Hymnus jedoch eine bezeichnende Korrektur (V.10b): die eschatologische Königsherrschaft der Glaubenden auf der Erde wird darin nicht als ein bereits realisierter Zustand verstanden, sondern als eine futurische Größe, die ihre Verwirklichung mit dem Anbruch des messianischen Zwischenreiches finden wird (20,4.6).[5] Der Apokalyptiker spannt damit bereits in diesem Hymnus den Bogen vom Beginn des Heilsgeschehens am Kreuz bis zu seinem vorläufigen Abschluß in der Zeit nach der ersten Auferstehung.

---

1) Deichgräber, Gotteshymnus, 51.

2) Der Apokalyptiker greift in diesem Zusammenhang weitgehend auf geprägte bekenntnishafte Wendungen zurück, wie er sie in ähnlicher Form bereits in Apk 1,5b-6a zugrundelegt; zur Analyse vgl. von der Osten-Sacken, ZNW 58 (1967), 255ff und - kritisch dazu - Jörns, Evangelium, 20f Anm.27 und Holtz, Christologie, 61ff.249f.

3) Zum Gebrauch der formelhaften Wendungen vom "Blut" des Lammes in der Apk vgl. bereits oben, S.143f.

4) Zur Herkunft und Bedeutung des Bildes vom "Loskauf" vgl. Büchsel, ThW 1 (1933), 125ff; Schlier, Galater-Brief, 136ff; Bultmann, Theologie, 296f; Conzelmann, 1.Korinther-Brief, 136f und Holtz, Christologie, 65ff.

5) Die dadurch bedingten Spannungen versuchen A (hiat C) und der K-Text zu beheben, indem sie eine sinngemäße Angleichung an die Aussagen des Vordersatzes vornehmen und das Präsens βασιλεύουσιν lesen; am Futur, das durch S und den An-Text bezeugt ist, wird man jedoch unbedingt festzuhalten haben.

Durch die stark ekklesiologisch akzentuierte Thematik nimmt der vorliegende Hymnus eine gewisse Sonderstellung unter den sonst bekannten nt.lichen Christushymnen ein. Die meisten von ihnen "haben die Gemeinde kaum im Blick, sprechen daher auch gewöhnlich nur vom Tode Christi, ohne eine nähere Deutung zu geben."[1] Von daher liegt es nahe, daß der Hymnus nicht der gottesdienstlichen Liturgie der frühen Gemeinde entnommen wurde[2], sondern daß er eine selbständige literarische Bildung des Verfassers der Apk darstellt, die inhaltlich genau auf das geschilderte Visionsgeschehen abgestimmt ist.[3]

3. Der proklamatorische Hymnus

Das "neue Lied" der vier Wesen und der 24 Ältesten wird im weiteren Verlauf der Vision von Apk 5 von einer in der Apk bisher noch nicht genannten Gruppe von Engeln respondierend aufgenommen (V.11) und durch einen weiteren hymnischen Lobpreis auf das Lamm ergänzt (V.12).[4] Im Unterschied zur persönlichen Anredeform des ersten Hymnus ist dieser Lobpreis durch seine Stilisierung in der 3.Pers.Sg. als "feierlich-proklamatorische Rede" gekennzeichnet.[5] Dieser bezeichnende Wechsel, für den zweifellos nicht nur stilistische Gesichtspunkte maßgebend sind[6], markiert den Übergang von der Akklamation des Lammes im ersten Hymnus zu seiner himmlisch-öffentlichen Proklamation im zweiten Hymnus. Seine Macht- und Würdestellung

---

1) Deichgräber, Gotteshymnus, 52 Anm.2.
2) Gegen Mowry, JBL 71 (1952), 84 und Läuchli, ThZ 16 (1960), 368. 373. 376f.
3) Vgl. dazu auch die Beobachtungen von Dibelius, ThR NF 3 (1931), 220; Bultmann, Bekenntnis- und Liedfragmente, in: Coni.Neotest. 11, 1947, 9 Anm.16; Deichgräber, Gotteshymnus, 52. 58f und Jörns, Evangelium, 178ff.
4) Die Vorstellung vom Lobpreis der Engel, die bereits im AT anklingt (vgl.Jes 6,3; Psalm 103,20f; 148,2 uö),ist im Spätjudentum weit verbreitet (vgl. die Materialsammlung bei Bietenhard, Himmlische Welt, 137ff und Deichgräber, Gotteshymnus, 48f); der Umfang der mitgeteilten hymnischen Texte ist in der Apk jedoch bedeutend größer als in den meisten spätjüd. Schriften.
5) Jörns, Evangelium, 52.
6) Gegen Lohmeyer, Offenbarung, 57.

wird dabei in einer siebengliedrigen Kette doxologischer Prädikate entfaltet[1], die in etwas modifizierter Form auch in Apk 7,12 wiederkehrt, dort jedoch auf Gott selbst bezogen wird.[2] Während die ersten vier Prädikate primär der Umschreibung der Machtfülle des Lammes dienen (δύναμις, πλοῦτος, σοφία, ἰσχύς), steht bei den letzten drei der Gedanke der Würde des Lammes im Vordergrund (τιμή, δόξα, εὐλογία). Die enge Zusammengehörigkeit aller sieben Prädikate wird im Unterschied zu den anderen doxologischen Reihen der Apk dadurch hervorgehoben, daß der bestimmte Artikel nur vor dem ersten Prädikat gesetzt wird.

Im weiteren Kontext des dargestellten Visionsgeschehens spielen die ersten beiden Hymnen von Apk 5 eine entscheidende Rolle: mit ihnen bekunden die himmlischen Mächte ihre unbedingte Zustimmung zur Übernahme der eschatologischen Weltherrschaft durch das Lamm, die sich dann mit der Lösung der Siegel des Buches schrittweise durchzusetzen beginnt. In den folgenden Abschnitten der Apk entsprechen ihnen die preisenden Halleluja-Rufe, die vor der großen Parusievision im Himmel erklingen:

> "Begleiteten die Würdig-Rufe den Beginn des eschatologischen Vollzugs der Herrschaft Gottes und seines Christus, so die Halleluja-Rufe... dessen siegreichen Höhepunkt." [3]

---

1) Durch die ungerade Zahl der einzelnen Prädikate wird die Gliederung des Hymnus erschwert: während Charles, Revelation 1, 149 und Jörns, Evangelium, 74f das erste Prädikat zum einleitenden Lobpreis ziehen und die folgenden sechs Prädikate auf zwei Zeilen verteilen, heben Lohmeyer, Offenbarung, 56 und Lohse, Offenbarung, 39 den Lobpreis von den sieben Prädikaten bewußt ab und verteilen sie nach dem Schema 3 + 4 bzw. 4 + 3 auf zwei Zeilen; ein zehngliedriges Schema versucht schließlich Horst, Proskynein, 279 Anm.1 herauszuarbeiten.

2) Mit Ausnahme von πλοῦτος (5,12) und εὐχαριστία (7,12) werden in beiden Reihen dieselben Prädikate verwendet.

3) Delling, NovTest 3 (1959), 119.

4. Das doxologische Finale

Während die ersten beiden Hymnen von Apk 5 noch im großen Forum des himmlischen Thronbezirks angestimmt wurden, weitet sich der Kreis der Preisenden in der abschließenden Doxologie auf die gesamte Schöpfung aus (V.13).[1] Diese Ausweitung, die in der Apk ohne Analogie ist[2], unterstreicht noch einmal die universale Perspektive, unter der die Einsetzung des Lammes zum eschatologischen Weltherrscher in dieser Vision gesehen wird.
Von ihrer Struktur her ist die Doxologie stilgemäß nach dem für sie charakteristischen dreigliedrigen Grundschema aufgebaut[3]: zuerst werden Gott und das Lamm als die beiden Empfänger genannt, denen der Lobpreis gilt, dann folgen vier doxologische Prädikate, von denen die ersten drei in etwas veränderter Reihenfolge bereits im zweiten Hymnus verwendet wurden (V.12)[4] und am Schluß steht dann die Ewigkeitsformel. Die Gliederung des Hymnus bereitet daher keine Schwierigkeiten.[5]

---

1) Im Gegensatz zu der sonst in der Apk bevorzugten Einteilung der Schöpfung in die drei Bereiche von Himmel, Erde und Meer (10,6; 12,12; 14,7; 21,1) bzw. Himmel, Erde und Unterwelt (5,3) erscheint in Apk 5,13 ein viergliedriges Einteilungsprinzip, das die Bereiche von Himmel, Erde, Unterwelt und Meer umfaßt. Offenbar handelt es sich dabei um eine unreflektierte Kontamination der beiden zuvor genannten dreigliedrigen Einteilungsprinzipien, die S und einige Minuskelhss (69 181 218 241 920 2040 u.a.) durch die Auslassung der "Unterwelt" nachträglich zu korrigieren versuchen.

2) Als Darbringer der Hymnen werden in den anderen Zusammenhängen die vier Wesen (4,8), die 24 Ältesten (4,10; 11,16), beide Gruppen gemeinsam (5,8; 19,4), ein einzelner Engel (16,5), die Engelscharen (5,11; 7,11), eine (12,10; 16,7; 19,5) bzw. mehrere Stimmen im Himmel (11,15), die Überwinder (15,2) und die Erlösten genannt (7,9; 19,1.3.6), nie aber - wie im vorliegenden Zusammenhang - die gesamte Schöpfung!

3) Zur Grundstruktur der Doxologien, die sich als feste Formeln offenbar erst im hellenistischen Judentum herausgebildet haben, vgl. die Analyse von Deichgräber, Gotteshymnus, 25ff.

4) Als viertes Prädikat kommt der Begriff τὸ κράτος hinzu, der in der Apk sonst nur noch im feierlich formulierten Briefeingang erscheint (1,6b).

5) Von der aufgezeigten dreigliedrigen Grundstruktur der Doxologien her ist es wenig überzeugend, wenn Charles, Revelation 1, 150 und Jörns, Evangelium, 75 das letzte Prädikat mit der Ewigkeitsformel verbinden.

Die beiden charakteristischen Merkmale dieser Doxologie, die Ausweitung des Kreises der Preisenden auf das gesamte Universum und das Nebeneinander von Gott und dem Lamm, verleihen ihr den Charakter einer abschließenden hymnischen Proklamation. Die dreifach abgestufte Komposition des letzten Teils der Vision von Apk 5 erreicht damit zweifellos ihren künstlerischen und zugleich ihren theologischen Kulminationspunkt. Am Schluß sprechen die vier Wesen das bestätigende "Amen", das hier seine ursprünglich respondierende Funktion noch bewahrt hat, während die Proskynese der 24 Ältesten das gesamte Visionsgeschehen eindrucksvoll abrundet (V.14).

Erweist sich die vorgelegte Interpretation in ihren Grundzügen als zutreffend, dann geht es in der Vision von Apk 5 um die Einsetzung des gekreuzigten und auferstandenen Christus zum eschatologischen Herrscher der Welt. Dieser zentrale Akt, der die grundlegende Vorentscheidung für den weiteren Ablauf des Visionsgeschehens in der Apk bildet, findet seine gegenbildliche Entsprechung in der Wiedergabe der Inthronisation des Antichristen durch den Satan (13,1ff).

5. Exkurs: Die Inthronisation des Antichristen als Gegenbild zur Bevollmächtigung Christi

Die Grundzüge der beiden Visionsabschnitte von Apk 5,6-14 und 13,1-8 sind bis in Einzelheiten hinein von der Konzeption der Gegenbildlichkeit geprägt. Die Aufgabe der folgenden Untersuchungen besteht darin, die charakteristischen Strukturelemente dieser antithetischen Konzeption etwas genauer herauszuarbeiten.[1)]
In beiden Abschnitten wird das Visionsgeschehen durch die Wiedergabe eines Präsentationsaktes eingeleitet: während Christus in der himmlischen Welt in der Gestalt eines geschlachteten Lammes vor dem Thron Gottes in Erscheinung tritt (5,6), steigt der Antichrist vor dem auf die Erde

1) Da es in diesem Zusammenhang in erster Linie auf eine vergleichende Strukturanalyse ankommt, können die schwierigen zeit- und traditionsgeschichtlichen Einzelprobleme der Vision von Apk 13 weitgehend ausgeklammert werden.

herabgestürzten Satan aus dem chaotischen Meer auf(13,1)[1]; sein Auftritt ist dabei ebenso wie der des Lammes mit einem knappen Portrait seines äußeren Erscheinungsbildes verbunden, das sich fast ausschließlich aus Elementen der Vier-Tier-Vision des Danielbuches zusammensetzt (Dan 7,2-8). Bemerkenswert ist dabei jedoch die Beobachtung, daß sich diese Beschreibung durchweg im Kraftfeld der vier großen Christophanien von Apk 1,12-20; 5,6-14; 14,14-16 und 19,11-21 bewegt. Sämtliche Merkmale, mit denen der Antichrist in Apk 13,1-3 gekennzeichnet wird, finden dort ihre gegenbildliche Entsprechung:
Seine δέκα κέρατα (13,1; vgl. 17,3.7.12.16) stehen in deutlichem Kontrast zu den ἑπτὰ κέρατα des geschlachteten Lammes (5,6); die ἑπτὰ κεφαλαί des Antichristen (13,1.3; vgl. 17,3.7.9) bilden einen auffallenden Gegensatz zur schneeweißen κεφαλή des Menschensohnes (1,14), die mit einem goldenen Kranz geschmückt ist (14,14); den δέκα διαδήματα auf seinen Hörnern (13,1) stehen in der Parusievision die πολλὰ διαδήματα gegenüber, die der Reiter auf dem weißen Pferd auf seinem Haupt trägt (19,12)[2]; die ὀνόματα βλασφημίας des Antichristen (13,1; vgl. 17,3) bedeuten einen scharfen Gegensatz zum geheimnisvollen ὄνομα des majestätischen Reiters (19,12), der dann als λόγος τοῦ θεοῦ (19,13) bzw. βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων bezeichnet wird (19,16); die ὁμοιότης des Antichristen mit einem Panther (13,2) steht in scharfem Kontrast zur ὁμοιότης des erhöhten Christus mit einem Menschensohn (1,13; 14,14); die πόδες des Antichristen, die den Pranken eines Bären gleichen (13,2), heben sich wirkungsvoll von den πόδες des Menschensohnes ab, die wie goldschimmerndes Erz aussehen (1,15.17; vgl. 2,18); das στόμα des Antichristen, das

1) Der Lesart ἑστάθη (A C p^{47} S) ist in Apk 12,18 der Vorzug vor der schwächer bezeugten Variante ἐστάθην zu geben (An- und K-Text), dh: nicht der Seher Johannes tritt an den Strand des Meeres, aus dem sich der Antichrist erhebt, sondern der Satan.

2) Diese ersten drei Attribute des Antichristen weisen zugleich auf seine wesensmäßige Verwandtschaft mit dem Satan hin, der in Apk 12,3 mit denselben Attributen beschrieben wird (abweichend ist nur die Z a h l der Diademe, die beim Satan 7, beim Antichristen dagegen 10 beträgt).

dem Maul eines Löwen gleicht (13,2) und lästerliche Reden gegen den Namen Gottes hervorbringt (13,5f), steht in schroffem Gegensatz zum στόμα des Menschensohnes, aus dem ein scharfes, zweischneidiges Schwert hervorgeht (1,16; vgl. 2,12.16), mit dem er die Anhänger des Antichristen bei seiner Parusie vernichten wird (19,15.21); schließlich bildet auch die nachgetragen wirkende Angabe, daß eines der Häupter des Antichristen als ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον erscheint (13,3), einen ausgeprägten Gegensatz zur Kennzeichnung des Lammes als ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον (5,6.9.12).

Die geradezu mit literarischer Meisterschaft entworfene Gestalt des Antichristen wird also bis in das letzte Detail hinein durch das sog. "Imitationsmotiv" bestimmt.[1] Der fundamentale Gegensatz zwischen beiden Gestalten dokumentiert sich damit bereits in den Grundzügen ihres äußeren Erscheinungsbildes.[2]

Im Mittelpunkt des Geschehens steht in beiden Visionsabschnitten die Wiedergabe eines Bevollmächtigungsaktes: während Christus von Gott mit der Übernahme des Buches mit den sieben Siegeln zum eschatologischen Weltherrscher eingesetzt wird (5,7), verleiht der Satan dem Antichristen seine ganze Machtfülle, indem er ihm "seine Macht und seinen Thron und große Gewalt" übergibt (13,2b). Die Inthronisation des Antichristen bildet damit das Gegenbild zur Verleihung der Herrscherwürde an das Lamm.

Den Abschluß bildet in beiden Visionen stilgemäß die Proskynese und die Akklamation der bevollmächtigten Gestalten: während die himmlische Welt (Gott und) dem Lamm ihre Verehrung zuteil werden läßt (5,8-14), unterwirft

---

1) Zum Begriff vgl. Rissi, Was ist, 70.

2) Aufschlußreich ist die Beobachtung, daß der Apokalyptiker aus der Vision von Dan 7,2-8 nur solche Einzelzüge auswählt, die sich zum Erscheinungsbild des erhöhten Christus in Beziehung setzen lassen. Die Adlersflügel des ersten Tieres (Dan 7,4) oder die starken eisernen Zähne des vierten Tieres (Dan 7,7) werden von ihm offenbar bewußt übergangen, da sie sich nicht in seine Gesamtkonzeption einfügen würden. Die Ansicht von Bousset, Offenbarung, 360, der Verfasser der Apk scheint die Gestalt des Antichristen "ziemlich planlos kompiliert zu haben", geht daher an der Sache vorbei.

sich die gesamte gottfeindliche Menschheit dem (Satan und dem) Antichristen (13,4). Dieser Akt, der eine ungeheure Usurpation der Gott und Christus allein zustehenden Form der Verehrung bedeutet, erreicht seinen Höhepunkt in dem unmittelbar folgenden Hymnus, den die widergöttliche Menschheit auf den Antichristen anstimmt:

"Wer ist dem Tier gleich
und wer kann mit ihm den Kampf aufnehmen?" (13,4c)

In dieser rhetorischen Doppelfrage, die in enger Anlehnung an at.lichen Hymnenstil konstruiert ist[1], spricht sich "der Ansatz zu einem Anbetungshymnus aus, wie er sonst nur Gott und dem Lamm gesungen wird."[2] Der weitere Verlauf des Visionsgeschehens in Apk 13,5ff zeigt jedoch deutlich, daß die weltweite Entfaltung der Wirksamkeit des Antichristen im Zeichen des für die Apk charakteristischen ἐδόθη αὐτῷ steht (13,5 (bis).7 (bis)): Gott allein bestimmt die Grenzen seines Handelns und "gibt" ihm - vorübergehend - die Vollmacht zu seinem Wirken.

Die Wiedergabe der beiden Bevollmächtigungsszenen in Apk 5 und 13 spiegelt sich in großartiger Kontrastierung vor dem Hintergrund der sie einleitenden Visionen wider: auf der einen Seite steht das in sich ruhende Bild der majestätischen Gestalt Gottes, der in königlicher Würde inmitten seines himmlischen Hofstaates thront und von ihm den eschatologischen Lobpreis empfängt (4,2-11), während auf der Gegenseite das mit dramatischen Zügen gezeichnete Bild der Ohnmacht des Satan steht, der mit seinen Scharen besiegt und auf die Erde herabgestürzt wird (12,7-18).

In ihrer kunstvollen Kontrastierung bilden die beiden Visionskomplexe von Apk 4f und 12f die szenische Exposition zu dem großangelegten apokalyptischen Finale, in dem die beiden bevollmächtigten Gegenspieler, Christus und der Antichrist, unmittelbar aufeinandertreffen (19,11ff). Der vermessene Absolutheitsanspruch der satanischen Mächte endet damit, daß sie lebendig in den Feuersee geworfen und dort der ewigen Pein ausgesetzt werden (19,20; 20,10).

---

1) Zur Einzelanalyse vgl. Deichgräber, Gotteshymnus, 55 und Jörns, Evangelium, 122f.
2) Horst, Proskynein, 265.

VIERTER TEIL

DIE BEDEUTUNG DES BUCHES FÜR DEN ESCHATOLOGISCHEN ENTWURF DER APOKALYPSE

Das wichtigste Ergebnis der vorangegangenen Analyse besteht in der Erkenntnis, daß in der Vision von Apk 5 die Einsetzung des auferstandenen Christus zum eschatologischen Weltherrscher dargestellt wird. Das sichtbare Zeichen der Würdestellung des Erhöhten, die im Heilswerk seines Todes und der durch ihn bewirkten Erlösung der Glaubenden begründet ist, ist das Buch mit den sieben Siegeln, das er unmittelbar aus der Rechten Gottes empfängt. Damit ist freilich nur eine der beiden Grundkomponenten des Buches erfaßt[1]; die im Anschluß an Apk 5 enthaltene Darstellung zeigt, daß das Lamm durch das Lösen der Siegel des Buches das endzeitliche Geschehen in Gang setzt, das in den folgenden Visionszyklen der Apk geschildert wird. Der Verfasser der Apk erweitert den Charakter des Buches demnach in einem entscheidenden Punkt, indem er mit ihm die Vorstellung verknüpft, daß sein Inhalt den endzeitlichen Geschichtsplan Gottes umfaßt, der auf das Ende der Geschichte und den Beginn der eschatologischen Heilswirklichkeit abzielt.
Diese Deutung des Befundes wird zunächst von jenen Erklärungsversuchen abzugrenzen sein, die den Inhalt des Buches entweder auf die Schrift, das Buch des Lebens oder aber auf eine Schuldurkunde beziehen.

---

1) Holtz, Christologie, 35f möchte den Charakter des Buches ausschließlich auf diesen Aspekt beschränken: "Der Besitz des Buches, das Besitzen und Entsiegeln an sich, ist das Entscheidende, denn es ist Symbol der Macht über die Welt" (aaO, 36). Die Bedeutung des Buches für den Zusammenhang von Apk 5 ist damit zutreffend umschrieben, nicht aber seine Funktion für das weitere Visionsgeschehen.

I. Problematische Ansätze zur Interpretation des Inhaltes des Buches

1. Die Deutung auf die Schrift

Die bis in die spätmittelalterliche Apk-Auslegung hinein dominierende Auffassung, daß das Buch das Alte und das Neue Testament darstellt, muß aufgrund ihres spekulativen Charakters als eine willkürliche spiritualistische Ausdeutung des Textes von Apk 5,1 bezeichnet werden, die den weiteren Visionszusammenhang völlig ignoriert. Die kritische Stellungnahme zu dieser Deutung in den Apk-Kommentaren seit dem Beginn der wissenschaftlichen Auslegung im 17.Jh. und ihre entschiedene Ablehnung durch die späteren Kommentatoren ist sachlich fundiert und bedarf daher keiner weiteren grundsätzlichen Ausführungen.[1)]
Eine unerwartete Renaissance erlebte diese Deutung jedoch in zwei Aufsätzen aus den fünfziger Jahren, auf die im folgenden mit wenigen Worten eingegangen werden muß.[2)]
Die Verfasser beider Aufsätze gehen in ihren Untersuchungen von der Annahme aus, daß in Apk 4f das himmlische Gegenbild zu einem urchristl. Gemeindegottesdienst dargestellt wird, den man daher - gleichsam durch ein logisches Rückschlußverfahren - noch weitgehend rekonstruieren könne. Von dieser Voraussetzung aus bringt O.A.Piper das Buch mit der Verlesung des AT im Sonntagsgottesdienst der Gemeinde in Verbindung[3)], während L.Mowry darüber hinaus sogar den Versuch unternimmt, aus Apk 4f den genauen Ablauf des urchristl. Eucharistiegottesdienstes zu rekonstruieren.[4)]
Diese Vorschläge müssen jedoch schon von ihrem Ansatz her als höchst fragwürdig und problematisch bezeichnet werden. Obwohl die hymnischen Stücke der Apk zahlreiche jüd. und sicherlich auch urchristl. liturgische Formeln und Elemente

---

1) Vgl. dazu oben, S.60ff. - Von den neueren Untersuchungen sind in diesem Zusammenhang auch die Bemerkungen von Allo, L'Apocalypse, 61; Swete, Apocalypse, 75f; Déri, Vision, 67f; Koep, Buch, 22 und Morris, Revelation, 94 zu vergleichen.
2) Vgl. Piper, ChH 20 (1951), 10ff und Mowry, JBL 71 (1952), 75ff.
3) ChH 20 (1951), 13f.
4) JBL 71 (1952), 81ff.

enthalten, können sie nicht als Grundlage für die Rekonstruktion einer zusammenhängenden Gottesdienststruktur herangezogen werden. Die Hymnen sind vielmehr auf die konkrete Situation des dargestellten Visionsgeschehens abgestimmt und in ihrer vorliegenden Gestalt als literarische Kompositionen des Verfassers der Apk zu bewerten.[1)]
Im Zusammenhang von Apk 5 läßt sich eine Bindung an das geschilderte Visionsgeschehen für die beiden Hymnen in V.9f.12 kaum bestreiten[2)]; an die Wiedergabe einer bestimmten Situation im Gottesdienst der urchristl. Gemeinde dürfte dabei schwerlich gedacht sein.
Auch das scheinbar ausschlaggebende Argument, mit dem L.Mowry die Identität des Buches mit der Tora zu beweisen versucht, läßt sich nicht aufrecht erhalten. Ihrer Meinung nach stellt die Angabe über die beiderseitige Beschreibung des Buches in Apk 5,1 ein zuverlässiges Indiz dafür dar, daß in diesem Zusammenhang nur an eine Torarolle gedacht werden könne.[3)] Zur Begründung verweist sie nicht nur auf die Buchrolle von Ez 2,10, die sie kurzerhand in eine Torarolle bzw. deren letzten Teil, das Deuteronomium, umdeutet[4)], sondern auch auf eine Standfigur aus der Synagoge in Dura-Europos (3.Jh. nChr), die eine doppelseitig beschriebene Buchrolle - "probably(!) representing the Torah" - in ihrer Hand hält.[5)] Aus beiden Belegen ergibt sich für sie die Schlußfolgerung:

> "It seems likely, therefore, that the scroll written within and without signifies for the Seer the Jewish Torah." [6)]

Der Verfasserin scheint dabei jedoch die Tatsache entgangen zu sein, daß die Herstellung der Torarollen im Judentum schon seit frühester Zeit nach genau festgelegten Bestimmungen erfolgte, zu denen es u.a. auch gehörte, daß sie

---

1) Zur Auswertung des gesamten hymnischen Materials unter diesem Aspekt vgl. Deichgräber, Gotteshymnus, 49ff (bes. 58f) und Jörns, Evangelium, 161ff (bes. 178ff).
2) Siehe dazu bereits oben, S.172.
3) Vgl. JBL 71 (1952), 82f.
4) aaO, 82.
5) aaO, 83.
6) Ebd.

nur auf einer Seite, und zwar auf der Rekto-Seite beschrieben werden durften.[1] Mit dem Hauptargument, das Mowry für ihre Hypothese anzuführen glaubt, widerlegt sie sich daher selbst. Damit dürften sich auch alle weiteren Schlußfolgerungen als unbegründet erweisen, die sie aus dem Visionszusammenhang von Apk 4f für die Rekonstruktion des urchristl. Eucharistiegottesdienstes zieht.[2] Der vorliegende Text liefert weder einen schlüssigen Beweis für die Annahme, daß es sich bei dem Buch mit den sieben Siegeln um die Tora handelt, noch kann er als Begründung für die Auffassung herangezogen werden, daß die Verlesung des AT einen festen Bestandteil des urchristl. Gottesdienstes bildete.[3] Das Urteil von E.Käsemann, daß aus dem NT "nicht einmal die Anfänge liturgischer Schriftlesung feststellbar (sind)"[4], wird durch die beiden Aufsätze von Piper und Mowry nicht widerlegt.

2. Die Identifikation mit dem Buch des Lebens

Die Bezeichnung des Buches des Lebens als βιβλίον τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου (Apk 13,8; 21,27) legt auf den ersten Blick die Vermutung nahe, daß es sich bei diesem Buch und bei dem versiegelten Buch von Apk 5, das niemand außer dem Lamm zu öffnen vermag, um ein und dasselbe Buch handeln könnte?[5] Bei einer genaueren Überprüfung stößt dieser Identifikationsversuch jedoch auf erhebliche Schwierigkeiten. Während nämlich die Siegel des Buches von Apk 5 bereits innerhalb der einzelnen Siegelvisionen

---

1) Vgl. dazu Billerbeck, Kommentar 4.1,126 mit den betreffenden Vorschriften aus dem jerusalemischen Talmud (aaO, 129), die mit Sicherheit auf ältere mündliche Traditionen zurückgehen.
2) JBL 71 (1952), 83f.
3) Im übrigen muß mit Nachdruck betont werden, daß von einem Akt der Verlesung des Buches weder in Apk 5, noch in den folgenden Visionen gesprochen wird.
4) RGG 3.Aufl., 4 (1960), 403.
5) Für diese Auffassung, die in Ansätzen bereits in einigen älteren Kommentaren der griech. Auslegungstradition anklingt (s.dazu oben, S.43ff) hat sich v.a. Sattler, ZNW 21 (1922), 46ff ausgesprochen; vgl. auch A.Jeremias, Babylonisches im NT, 73.

in schneller Folge gelöst werden (6,1ff)[1], wird das Buch des Lebens ausdrücklich erst im Rahmen der abschließenden forensischen Gerichtsvision geöffnet (20,12). Der große Abstand zwischen beiden Visionskomplexen läßt es äußerst fragwürdig erscheinen, eine direkte Beziehung zwischen beiden Büchern anzunehmen. Außerdem ist zu beachten, daß das Buch des Lebens, das übrigens an keiner Stelle in der Apk als versiegelt gekennzeichnet wird[2], nicht von Christus, sondern von Gott geöffnet wird.[3] Erweist sich die Annahme einer Identität beider Bücher von der Grundstruktur der Apk her als unangemessen, so verdient doch immerhin die Frage Beachtung, welchen Sinn die Bezeichnung des Buches des Lebens als "Buch des Lammes" hat. An beiden Stellen läßt sie sich ohne Schwierigkeiten von der Christologie der Apk her beantworten: sie verleiht der Überzeugung Ausdruck, daß durch das Lamm allein die Möglichkeit eröffnet wird, Anteil an der eschatologischen ζωή zu gewinnen; der Weg in die künftige Herrlichkeit führt daher ausschließlich über das Bekenntnis zum gekreuzigten und auferstandenen Herrn.

3. Das Verständnis als Schuldurkunde

In seinem Aufsatz über das Buch mit den sieben Siegeln vertritt O.Roller die Auffassung, daß dieses Buch die Schuldforderungen Gottes an die der Sünde verfallene Menschheit enthält.[4] Mit der Lösung des letzten Siegels

---

1) Dabei ist es zunächst eine Frage von untergeordneter Bedeutung, ob der Inhalt des Buches bereits in den Siegelvisionen selbst, oder aber erst nach der Lösung des letzten Siegels von Apk 8,2ff an zur Darstellung gelangt; zu diesem umstrittenen Problem vgl. unten, S.220ff.

2) Sattler, ZNW 21 (1922), 46 versucht seine Hypothese mit dem Hinweis zu stützen, daß auch im äthHen von versiegelten Büchern gesprochen wird, die beim Endgericht geöffnet werden (90,20); der betreffende Kontext zeigt jedoch, daß hier nicht an das Buch des Lebens, sondern an das "Buch der Vertilgung" gedacht wird (90,17), in dem die Verfehlungen und Übertretungen der 70 Hirten verzeichnet sind; vgl. dazu auch oben, S.102

3) Auf diesen Tatbestand weist die Wahl der Passivform ἠνοίχθη in Apk 20,12 hin.

4) ZNW 36 (1937), 107ff.

nimmt das Lamm seiner Meinung nach die "authentische, beweiskräftige und gerichtlich verpflichtende Innenschrift"[1] dieser Schuldurkunde zur Kenntnis und vollstreckt dann von Apk 8,2 an das Gericht:

> "Nun beginnt die letzte endgültige Gerichtsverhandlung, das Urteil wird gesprochen und gegen die Unbußfertigen, den schuldig gebliebenen Teil der Menschheit, und gegen die gefallene Geisterwelt vollzogen." [2]

Selbst wenn man in diesem Zusammenhang das umstrittene Problem der äußeren Gestalt des Buches einmal ausklammert und mit Roller an eine Doppelurkunde denkt[3], bleibt auch dann noch eine Reihe von ungelösten Problemen, auf die seine Interpretation keine befriedigenden Antworten geben kann. Zunächst wird man zu fragen haben, ob es sinnvoll ist, den gesamten Visionskomplex von Apk 8,2-20,10 unter das einheitliche Stichwort der "Einlösung der Schuld" zu stellen.[4] Im Text selbst wird dieser Gedanke an keiner Stelle angedeutet und auf die Visionsereignisse, wie sie zB in Apk 10-13 geschildert werden, läßt er sich kaum ohne größere Schwierigkeiten anwenden. Unklar bleibt nach den Ausführungen Rollers auch die Bedeutung jener Ereignisse, die bereits vor der Lösung des letzten Siegels geschildert werden; warum wird hier die Schar der Erlösten, die in Apk 7 beschrieben wird, "aus dem Gerichtsverfahren herausgenommen"[5], bevor die eigentliche Gerichtsverhandlung begonnen hat? Unbeantwortet bleibt schließlich auch die Frage, in welchem Verhältnis die von Roller postulierte Gerichtsverhandlung in Apk 8,2ff zu dem abschließenden forensischen Gerichtsakt in Apk 20,11-15 steht; wird hier das Gerichtsurteil noch einmal gesprochen und werden hier "neben der nunmehr (!) ganz geöffneten Schuldurkunde[6]

---

1) ZNW 36 (1937), 109.
2) Ebd.
3) Vgl. dazu jedoch oben, S.91ff.
4) Roller, ZNW 36 (1937), 109.
5) Ebd.
6) Diese Bemerkung steht im Widerspruch zu seiner Annahme, daß die versiegelte Innenschrift des Buches bereits mit Apk 8,1 geöffnet ist (s.ebd.).

die Schuldbücher mit den Schuldkonten der einzelnen vorgelegt"? [1] Unter dieser Voraussetzung würde das Buch mit den sieben Siegeln in einem äußerst merkwürdigen und kaum verständlich zu machenden Spannungsverhältnis zu den Büchern der Werke stehen. Die von Roller postulierte "große Gerichtsverhandlung", in der Gott als Kläger, das Lamm als Richter und die sündige Menschheit als Beklagter fungieren sollen, stellt offenbar eine reine Konstruktion des Verfassers dar, die er dem Visionszusammenhang von Apk 8,2ff künstlich aufzuprägen versucht.[2] Das Verständnis des Buches mit den sieben Siegeln als Schuldurkunde verliert dadurch aber stark an Überzeugungskraft und läßt sich in dieser Form kaum aufrechterhalten.[3]

Das Buch mit den sieben Siegeln stellt vielmehr einen besonderen Typ der himmlischen Bücher dar, der sich nicht mit den anderen in der Apk erwähnten himmlischen Büchern identifizieren läßt. Sein Inhalt muß im Zusammenhang mit dem endzeitlichen Geschehen beurteilt werden, das in den Visionen der Apk selbst geschildert wird.

Im spätjüd.-apokalyptischen Schrifttum gibt es dazu eine Reihe von analogen Vorstellungen, die auf eine traditionsgeschichtliche Verwandtschaft zwischen der Apk und den betreffenden jüd.-apokalyptischen Schriften hindeuten. Auch wenn diese Vorstellungen nicht schon ohne weiteres als direkte "Vorformen" des Buches von Apk 5 bezeichnet werden können, zeigen sie doch, daß entsprechende Anschauungen in der apokalyptischen Literatur jener Zeit durchaus bekannt und relativ weit verbreitet waren.

---

1) aaO, 112.

2) Von daher ist es keineswegs überraschend, wenn sich Roller selbst zu dem Eingeständnis gezwungen sieht, "daß das Bild der Gerichtsverhandlung, ..., von Anfang an und erst recht am Schlusse stark zurücktritt"(aaO, 109).

3) An eine Schuldurkunde dürfte dagegen - wie Roller richtig bemerkt (aaO, 110ff) - bei dem χειρόγραφον in Kol 2,14 gedacht sein (vgl. Lohse, Kol-Brief, 162ff); von dieser Stelle aus lassen sich jedoch keine Verbindungslinien zu dem Buch von Apk 5 herstellen (gegen Roller, ZNW 36 (1937), 110ff).

II. Die Vorstellung vom Buch des göttlichen Geschichtsplans in der spätjüdischen Apokalyptik und in Qumran

Die Anschauung von bestimmten himmlischen Büchern, Tafeln oder Schriften, in denen der Ablauf der Geschichte bis zur Endzeit schon im voraus aufgezeichnet ist, bildet im spätjüd.-apokalyptischen Schrifttum eine eigenständige Variante im größeren Rahmen des Vorstellungskomplexes der himmlischen Bücher.[1] Sie ist daher deutlich von den beiden wichtigsten Grundtypen der himmlischen Bücher, dem Buch des Lebens und dem Buch der Werke, abzugrenzen, wenngleich es in den späten apokalyptischen Schriften teilweise auch zu Überschneidungen und Überlagerungen einzelner Vorstellungselemente kommen konnte. Die Anschauung von jenen himmlischen Büchern, mit denen wir uns hier zu beschäftigen haben, muß sich schon in einem frühen Stadium der Entwicklung der apokalyptischen Literatur herausgebildet haben, da sie bereits in einigen der ältesten uns erhaltenen apokalyptischen Schriften greifbar wird.

1. Das Danielbuch

Zu den frühesten Belegen, in denen die Vorstellung vom Buch des göttlichen Geschichtsplans ihren Niederschlag gefunden hat, gehört die letzte zusammenhängende Vision des Danielbuches (Dan 10,2-12,13), die unter Verwendung vorgegebener Überlieferungsstoffe auf dem Höhepunkt des makkabäischen Widerstandskampfes zwischen 167 und 164 vChr entstanden ist.[2] In dieser Vision erscheint dem "Propheten" Daniel an den Ufern des Tigris eine himmlische Gestalt, die ihm zu erkennen gibt, was seinem Volk am

---

1) Vgl. die Sammlung des betreffenden Materials bei Volz, Eschatologie, 290ff; Bietenhard, Himmlische Welt, 233ff; Koep, Buch, 25ff und Billerbeck, Kommentar 2, 169ff.

2) Zu den literarischen und traditionsgeschichtlichen Verhältnissen sowie zur Frage der Abfassungszeit der Vision vgl. Bentzen, Daniel, 77ff; Jepsen, VT 11 (1961), 389f; Porteous, Daniel, 124ff; Eißfeldt, Einleitung, 705ff und Plöger, Daniel, 143f.

Ende der Tage widerfahren wird (10,14).[1] Im weiteren Verlauf des Visionsgeschehens ergreift diese Gestalt auf ihre Ankündigung hin das Wort und teilt Daniel mit את־הרשום בכתב אמת (10,21a).[2] Der Inhalt dieser "Schrift der Wahrheit" entfaltet sich dann in einer breit angelegten Geschichtsweissagung, die vom Ende des babylonischen Exils bis zur Aufrichtung der Gottesherrschaft in der Endzeit reicht (11,2-12,3).[3] Dieser Geschichtsabriß erweist sich freilich erst von Dan 11,40 an als echte Weissagung; der ihr vorangestellte Bericht ist in Wirklichkeit ein umfangreiches vaticinium ex eventu, das den Zeitraum von der fiktiven Ansetzung der Vision im 3.Jahr des Perserkönigs Kyros (vgl.Dan 10,1) bis zur Gegenwart

---

1) Bei der Gestalt handelt es sich vermutlich um den Erzengel Gabriel (zur Identifikation vgl.die Beobachtungen von Bentzen, Daniel, 77f; Porteous, Daniel, 125f und Bousset-Gressmann, Religion, 328).

2) Der ursprüngliche Text von Dan 10,21-11,2 läßt sich nur durch Streichungen (11,1a.2a) und Umstellungen (10,20. 21b; 11,1b; 10,21a; 11,2bff) wiederherstellen; vgl. die Vorschläge von Kittel, Biblia Hebraica, 1279 (zSt); Bentzen, Daniel, 72.74 und Porteous, Daniel, 120.128f. - Plöger, Daniel, 145f.150 betrachtet demgegenüber die V.10,21a und 11,1 (mit Ausnahme des einleitenden ואני) und das überleitende ועתה in 11,2 als spätere Zusätze, die die Aufgabe haben, den Geschichtsbericht von Dan 11,2ff als Interpretation der 70 Jahre von Jer 25,11f; 29,10 und damit zugleich als sachliche Fortsetzung der Vision von Dan 9,24-27 zu deuten; anstelle des stat.constr. בכתב אמת möchte er in Dan 10,21a daher den stat.emphat. בכתבא אמת lesen ("im Buch als Wahrheit") und das Buch dementsprechend nicht auf eine himmlische Schrift, sondern auf das Jeremiabuch beziehen. Diese Hypothese scheitert jedoch an der Tatsache, daß die Deutung der 70 Jahre des Jeremiabuches bereits in Dan 9,27 abgeschlossen ist und daß mit Dan 10,1 ein völlig selbständiger Visionskomplex einsetzt. Der Bezug auf das Jeremiabuch ist daher ebenso unbegründet, wie die von Plöger vorgenommene Streichung von Dan 10,21a (zur Kritik vgl. auch von der Osten-Sacken, Apokalyptik, 49 Anm.63). - Die in Qumran aufgefundenen Papyrusfragmente zum Danielbuch aus der Höhle 6 (pap 6QDan) tragen nicht zur Klärung der vorliegenden textkritischen Schwierigkeiten bei, da sie lediglich den Text von Dan 10,8-16; 11,33-36. 38 enthalten (vgl. Baillet, RB 63 (1956), 55 und Burchard, Bibliographie 2, 328).

3) Zu den historischen Zusammenhängen vgl. die Analysen von Bentzen, Daniel, 79ff; Porteous, Daniel, 129ff und Plöger, Daniel, 157ff.

des wirklichen Verfassers unter dem berüchtigten syrischen König Antiochus IV. Epiphanes (175-164 vChr) überbrückt.[1] Der Bericht nimmt daher auch zunehmend deutlichere Konturen an, je weiter er sich dem geschichtlichen Standort des Verfassers nähert. Die Wiedergabe der Geschichte im Stil der fiktiven Weissagung erfüllt dabei hier wie in zahlreichen anderen apokalyptischen Schriften nicht nur den Zweck, Zutrauen zu der sich unmittelbar anschließenden echten Weissagung zu schaffen, sondern sie verleiht zugleich der Überzeugung Ausdruck, daß der Ablauf der Geschichte von Gott schon von Anfang an vorherbestimmt ist.[2] Im Hintergrund der Darstellung steht daher eine deutlich ausgeprägte Auffassung vom determinierten Ablauf der Geschichte, die zu den konstitutiven Elementen des apokalyptischen Denkens gehört.[3] Sie wird von dem Bewußtsein getragen, daß die Geschichte nach einem von Gott vorherbestimmten Plan abläuft, "in dem alles auf Zeit und Stunde von Anfang an geregelt ist, wo jede menschliche, jede Völkerfigur ihren bestimmten Platz hat."[4] In ihren Grundzügen erscheint diese deterministische Geschichtsbetrachtung - wenngleich noch verhalten und nur in Ansätzen erkennbar - bereits in der Traumvision von

---

1) Der Einsatzpunkt für die echte Weissagung läßt sich daran noch unschwer erkennen, daß die Aussagen über den Tod des Antiochus IV. Epiphanes in Dan 11,40-45 nicht mit den wirklichen historischen Vorgängen übereinstimmen; vgl. dazu die oben, S.186 Anm.2 angeführte Literatur.

2) Zur Funktion der vaticinia ex eventu in der Apokalyptik und zu ihrer Vorgeschichte in der hellenistischen Literatur vgl. Osswald, ZAW 75 (1963), 27ff und Hengel, Judentum, 337ff.

3) Die zentrale Bedeutung der Determinationsvorstellung für die Denkstruktur der Apokalyptik wird von den meisten Autoren grundsätzlich anerkannt, und zwar unabhängig von ihrer Stellungnahme zu der kontroversen Frage nach der Herkunft der Apokalyptik aus prophetischen oder weisheitlichen Traditionen; vgl. zB Volz, Eschatologie, 6.138ff; Rössler, Gesetz und Geschichte, 55ff; Russell, Method and Message, 224ff.230ff; Vielhauer, Apokalyptik, in: Hennecke-Schneemelcher, Nt.liche Apokryphen 2, 414ff; von Rad, Theologie 2, 320ff; ders., Weisheit, 343ff; Harnisch, Verhängnis und Verheißung, 248ff; Hengel, Judentum, 330ff und von der Osten-Sacken, Apokalyptik, 13ff. 35ff.

4) Volz, Eschatologie, 6.

Dan 2, und zwar als konsequente Weiterführung spätprophetischer, vor allem dtjes Überlieferungen.[1] In Dan 11,2ff erfährt sie dann im Zusammenhang mit der Aufnahme vorgegebener deterministischer Vorstellungselemente eine tiefgreifende und stärker ins Detail gehende Ausprägung, die den Eindruck erweckt, daß "alle Bewegungen und Taten in der Geschichte bis ins kleinste determiniert sind."[2] Diese deterministische Geschichtsbetrachtung wird im vorliegenden Zusammenhang dadurch besonders unterstrichen, daß der genaue Ablauf der Geschichte im "Buch der Wahrheit" schon im voraus in unabänderlicher Form aufgezeichnet ist. In dem Maße, wie die einzelnen historischen Vorgänge und Ereignisse dort durch den göttlichen Geschichtsplan vorherbestimmt sind, entfalten sie sich mit einer geradezu zwangsläufigen Konsequenz:"denn was beschlossen ist, wird ausgeführt" (Dan 11,36).
Die Vorstellung von himmlischen Büchern oder Schriften, in denen der göttliche Geschichtsplan schon von Anfang an vorherbestimmt ist, kehrt auch in einigen außerkanonischen apokalyptischen Schriften wieder. In diesem Zusammenhang ist v.a. auf das äthiop. und das slav. Henochbuch, das Jubiläenbuch und die Testamente der 12 Patriarchen aufmerksam zu machen.[3] Mit Ausnahme des slHen, das vermutlich erst um die Mitte des 1.Jh. nChr entstanden ist[4], weisen die anderen drei Schriften sowohl in ihrer Terminologie als auch in ihrem Vorstellungs- und Gedankengut eine Fülle von Berührungen und Querverbindungen zu den Schriften der Gemeinde von Qumran auf.[5] Dieser Tatbestand

1) Zu den traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen vgl. die Analyse von von der Osten-Sacken, Apokalyptik, 13ff.23ff.
2) aaO, 36; zu den in Dan 11,2ff enthaltenen deterministischen Vorstellungselementen vgl. auch Volz, Eschatologie, 138f.
3) Vgl. dazu unten, S. 201ff.
4) S. dazu unten, S. 214.
5) Die enge Verwandtschaft zwischen beiden Schriftengruppen kommt allein darin zum Ausdruck, daß von allen drei Werken bzw. von ihren semitischen Vorstufen und Originalen in den Höhlen von Qumran Fragmente entdeckt wurden (vgl. die bei Eißfeldt, Einleitung, 823f Anm.2, 842 Anm.2, 860 Anm.1 angeführte Literatur; Burchard, Bibliographie 2, 333ff und Rost, Einleitung, 99.105.109).

führt zunächst zu der Frage, ob die Vorstellung von der Determination allen Geschehens in den Texten der Gemeinde von Qumran ihren Niederschlag gefunden hat und - wenn diese Frage zu bejahen ist -, ob sie hier ebenfalls in Beziehung gesetzt wird zum Vorstellungskreis der himmlischen Bücher.

2. Das Schrifttum der Gemeinde von Qumran

Der Gedanke der Determination bzw. Prädestination allen Geschehens tritt in einigen zentralen Abschnitten der in den Höhlen von Qumran entdeckten Schriften und Fragmente in scharf profilierter Form hervor.[1] Geradezu klassischen Ausdruck hat er im Rahmen des dualistischen Lehrabschnittes über die beiden Geister, den "Geist der Wahrheit" und den "Geist des Frevels" gefunden (1QS III, 13-IV,26), der "in seiner Systematik und Prägnanz vereinzelt in der spätjüdischen Überlieferung dasteht."[2] Den Einzelausführungen ist dabei ein kurzer zusammenhängender Abschnitt vorangestellt, der die Grundlage für die im folgenden entfaltete dualistische Lehre von der Herrschaft der beiden Geister bildet (1QS III, 15b-17a). Dieser Abschnitt geht von der fundamentalen Erkenntnis aus, daß die Ordnung von Schöpfung und Geschichte durch den unabänderlichen Plan Gottes bestimmt wird, den er schon vor der Schöpfung in streng deterministischer Weise festgelegt hat:

> "Vom Gott der Erkenntnis kommt alles Sein und Geschehen. Ehe sie sind[3], hat er ihren ganzen Plan festgesetzt. Und wenn sie da sind zu ihrer Bestimmung, so erfüllen sie nach seinem herrlichen Plan ihr Werk, und keine Änderung gibt es. In seiner Hand liegen die Satzungen für alles, und er sorgt für sie in all ihren Geschäften."[4]

---

1) Eine Literaturauswahl zu diesem Themenkreis findet sich bei Braun, Qumran 2, 243.

2) Von der Osten-Sacken, Gott und Belial, 15. - Zur literarischen Struktur und zur traditionsgeschichtlichen Einordnung des gesamten Überlieferungskomplexes, der in seiner ursprünglichen Gestalt vermutlich in der zweiten Hälfte des 2.Jh. vChr entstanden ist, vgl.Becker, Heil Gottes, 40. 83ff; v.der Osten-Sacken, Gott und Belial,17ff.116ff und Maier, Mensch und freier Wille, 222ff.

3) Das Suffix der 3.Pers.Pl.(ה'ותם) ist nicht auf die in Z.13 genannten כול בני איש zu beziehen (so Nötscher, Terminologie, 176), sondern auf den Ausdruck כול הווה ונהי"ה (Z.15); vgl.v.d.Osten-Sacken,Gott und Belial,128.

4) Übersetzung mit Lohse, Texte, 11.

Die in diesen prägnanten Sätzen zusammengefaßten Grundaussagen und Begriffe sind in starkem Maße von der Schöpfungsüberlieferung mit ihrem Bekenntnis zu Gott als dem souveränen Schöpfer und Gestalter allen Seins geprägt.[1] Kaum zufällig kehren sie auch in einigen anderen Zusammenhängen des Schrifttums der Gemeinde von Qumran - und hier bes. in der Gemeinderegel selbst und in den Lobliedern - vorwiegend im Kontext deterministischer Aussagestrukturen wieder.[2] So erscheint die Gottesprädikation אל הדעות , die im AT nur in 1Sam 2,3 belegt ist, in den Lobliedern an zwei mit 1QS III,15b-17a verwandten Stellen ebenfalls im Zusammenhang mit deterministischem Vorstellungsgut: auf den "Gott der Erkenntnis"[3] wird dort nicht nur die gesamte kosmische Zeit- und Kalenderordnung zurückgeführt (1QH XII,10f), die geradezu paradigmatischen Charakter für das deterministische Denken der Gemeinde von Qumran hat[4], sondern auf ihn geht die wunderbar gefügte Ordnung der gesamten Schöpfung mit allen ihren Erscheinungen und Gesetzmäßigkeiten zurück (1QH I,26f).[5] Das formelhafte Begriffspaar כול היה והי֯ה findet in 1QS XI,11 seine Entsprechung in dem Bekenntnis, daß durch Gottes דעת alles entstanden ist (והיה כול) und daß er alles, was ist (כול היה), nach seinem unabänderlichen Plan lenkt.[6] Dem präpositionalen Ausdruck לפני היותם entsprechen in den Lobliedern die verwandten Formeln בטרם היותם bzw. בטרם בראתם , die dort in der Regel ebenfalls mit dem Verb כון verknüpft werden und zur Umschreibung der Überzeugung dienen, daß Gott seine Schöpfungswerke schon vor ihrer Entstehung geplant und vorherbestimmt hat.[7]

---

1) Zur Einzelanalyse vgl. v.d.Osten-Sacken, Gott und Belial, 123ff und Maier, Mensch und freier Wille, 227ff.
2) In den Lobliedern werden deterministische Aussagen dieser Art jedoch nur in den sog."Gemeindepsalmen" aufgenommen; in den "Psalmen des Lehrers der Gerechtigkeit"(zur Abgrenzung beider Grundtypen vgl. Becker, Heil Gottes,50ff) treten sie dagegen völlig in den Hintergrund (vgl.aaO,59f).
3) Zum Begriff vgl. Becker, aaO, 85 Anm.2 und v.d.Osten-Sacken, Gott und Belial, 124f.
4) Vgl. dazu unten, S.195 Anm.2.
5) In 1QH I,26f ist der kosmologisch geprägte Gesamtzusammenhang des Schöpfungshymnus zweifellos mitzuhören.
6) Vgl. daneben auch 1QS XI,4 und 1QM XVII,5.
7) Vgl. 1QH I,7.10f.19f.28; XIII,8; XV,14.

Charakteristisch für den gesamten Vorstellungskreis ist schließlich auch der zentrale Begriff מחשבה der in der Gemeinderegel und in den Lobliedern ebenfalls zur Bezeichnung des vorzeitlich gefaßten göttlichen Plans dient.[1] Dieser Plan, den Gott auf unabänderliche Weise in allem Geschehen durchführt, gehört zu seinen wunderbaren Geheimnissen, die niemand außer ihm selbst ergründen und begreifen kann; in 1QS XI,18b-20a kann dementsprechend das Bekenntnis formuliert werden:

> "Kein anderer ist da außer dir, um auf deinen Ratschluß zu antworten und zu verstehen deinen ganzen heiligen Plan und in die Tiefe deiner Geheimnisse zu blicken und all deine Wunder zu begreifen samt der Macht deiner Stärke."[2]

Die angeführten Texte lassen erkennen, daß bestimmte Schichten des Schrifttums der Gemeinde von Qumran in starkem Maße von deterministischen Vorstellungen und Gedanken durchdrungen sind.[3] Dieser Tatbestand führt nun zu der Frage, ob die betreffenden Vorstellungen mit dem hier erörterten Typ der himmlischen Bücher in Verbindung gebracht werden.[4] Die Antwort auf diese Frage wird jedoch durch zwei Faktoren erschwert, die im wesentlichen durch die Überlieferungsverhältnisse der Schriften der Gemeinde von Qumran bedingt sind. Nach einer Mitteilung von J.Starcky gibt es unter den bisher gefundenen Texten zwar eine Reihe kleinerer aram. Fragmente aus der Höhle 4, in denen die himmlischen Tafeln ausdrücklich erwähnt

---

1) Vgl. 1QS XI,11.19 bzw. 1QH IV,13; XI,7; XVIII,22.
2) Übersetzung mit Lohse, Texte, 43.
3) Weniger nachdrücklich als in den beiden hier in der Hauptsache herangezogenen Schriften kommt das deterministische Denken dagegen in der Kriegsrolle und in der Pescherliteratur zum Ausdruck; das gleiche gilt auch für die Damaskusschrift (vgl.dazu Becker, Heil Gottes,77. 180f und v.d.Osten-Sacken, Gott und Belial, 195f).
4) Bemerkenswert ist dabei die Beobachtung, daß die anderen Grundtypen der himmlischen Bücher in den Qumrantexten zwar nicht in der gleichen ausgeprägten Form in Erscheinung treten, wie das für die ihnen nahestehenden pseudepigraphischen spätjüd. Schriften zu konstatieren ist, daß sie jedoch an einigen Stellen mit Sicherheit vorausgesetzt werden können; vgl. dazu die Untersuchungen von Nötscher, RevQum 1 (1959), 405ff.

werden[1], doch wurden diese Fragmente bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt ebensowenig veröffentlicht, wie das aus derselben Höhle stammende aram. Fragment, das die Überschrift trägt:"Worte des Buches, das Michael den Engeln gesagt hat."[2] Über den Inhalt und den Charakter dieser himmlischen Schriften wird daher erst die Edition der betreffenden Fragmente Aufschluß geben können.
Zum anderen sind die wenigen bisher bereits veröffentlichten Texte, die für unseren Zusammenhang in Betracht zu ziehen sind, zum Teil in einem leider nur sehr lückenhaft erhaltenen Zustand überliefert, der eine einwandfreie Interpretation nicht mehr zuläßt. Die folgenden Beobachtungen können daher nur den Charakter einer vorläufigen Bewertung des tatsächlichen Befundes haben und werden zu gegebener Zeit zu ergänzen bzw. zu korrigieren sein.
Das erste Zeugnis, das hier zu berücksichtigen ist, findet sich im Rahmen des 1.Psalms der Lobliederrolle, von dem die Einleitung und der Schluß nicht mehr erhalten sind. Der Hauptteil dieses Psalms, der zur Gattung der hymnischen Bekenntnislieder gehört[3], besteht aus einem an Ps 104 orientierten Schöpfungshymnus, der mit dem Lobpreis der Weisheit und Schöpferherrlichkeit Gottes einsetzt (1QH I,3(?)-9a) und dann in logisch klar strukturiertem Aufbau die Erschaffung und Ordnung des Himmels (Z.9b-13a), der Erde (Z.13b-15a), des Menschen (Z.15b-20) und des Wortes beschreibt (Z.27b-31a). Der gesamte Zusammenhang ist dabei in starkem Maße von prädestinatianischem Vorstellungs- und Gedankengut geprägt.[4]

---

1) Vgl. RB 63 (1956), 66.
2) Ebd.
3) Zur Gattungsbestimmung und zur literarischen Struktur des Psalms vgl. außer den Kommentaren von Holm-Nielsen, Hodayot, 1960; Mansoor, The Thanksgiving Hymns, 1961 und Delcor, Les Hymnes de Qumran, 1962 (jeweils zSt) die Untersuchungen von Morawe, Aufbau, 69ff. 139f.
4) Hervorstechendes Indiz dafür ist sowohl die Verwendung der כתוב -Formel (Z.7.10f.19f.28) als auch der Gebrauch der Verben יצר (Z.7.28) und ברא (Z.(7.9.10.) 14.15. 19.28).

In diesen Hymnus ist im Mittelteil eine Betrachtung über die Nichtigkeit und Sündenverfallenheit des Menschen eingeschaltet (Z.21-27a), die in scharfem Kontrast zu den hymnischen Aussagen steht. Im Angesicht der erhabenen Majestät des Schöpfers und der Einzigartigkeit seiner Schöpfungswerke bekennt der Beter darin, daß der Mensch ein hinfälliges Gebilde aus Lehm und Wasser ist (Z.21-23). Die Reflexion gipfelt in dem antithetisch formulierten Bekenntnis, daß bei Gott "alle Werke der Gerechtigkeit und der Rat der Wahrheit" sind, während beim Menschen der "Dienst der Sünde und Taten des Trugs" sind (Z.26bf). Dieses Sündenbekenntnis wird nun wiederum durch einen kurzen Satz unterbrochen, der sich sowohl stilistisch als auch inhaltlich vom Kontext abhebt:

> "Alles ist eingegraben vor dir mit einem Griffel des Gedächtnisses für alle ewigen Zeiten, und die Wenden der Zahl ewiger Jahre mit allen ihren bestimmten Zeiten, und nicht sind sie verborgen, noch gehen sie verloren vor dir." [1]

Die Verbindung der beiden Begriffe "eingraben" (חקק) und "Griffel des Gedächtnisses" (חרט זכרון), mit dem vor Gott (!) alles aufgezeichnet ist (Z.24), weist eindeutig darauf hin, daß hier die Vorstellung von einer himmlischen Schrift im Hintergrund steht. Umstritten ist allerdings die Frage, an welchen Typ der himmlischen Bücher in diesem Zusammenhang gedacht werden muß. Zwei Möglichkeiten der Interpretation stehen zur Diskussion: Auf der einen Seite nimmt man an, daß hier die Vorstellung von einem protokollähnlichen himmlischen Verzeichnis zugrundeliegt, in dem die guten und die schlechten Werke jedes einzelnen Menschen registriert werden.[2] Für diese Auffassung spricht außer den terminologischen Anklängen an Mal 3,16 und CD XX, 19f der starke Akzent, der in Z.25b-26a auf die Unfähigkeit des Menschen gelegt wird,

---

1) Z.23E-25a; die Übersetzung folgt - von geringfügigen Korrekturen abgesehen - der Wiedergabe bei Lohse, Texte, 113.115.

2) So v.a. Nötscher, RevQum 1 (1959), 408f und Holm-Nielsen, Hodayot, 25 Anm.47, die jedoch die zweite Deutung nicht grundsätzlich ausschließen.

seine Sünden zu zählen und vor dem gerechten Gericht Gottes zu bestehen. Ein Blick auf die weiteren Aussagen in dem zitierten Satz von 1QH I,23E-25a zeigt jedoch, daß diese Deutung dem vorliegenden Befund nicht gerecht zu werden vermag und daher zumindest als einseitig bezeichnet werden muß. Der betonte Hinweis auf die periodische Wiederkehr der Jahre mit allen ihren festgesetzten Zeiten (Z.24) ist ein klares Indiz dafür, daß in diesem Zusammenhang primär an eine himmlische Schrift gedacht werden muß, in der die kosmische Zeitordnung in allen ihren Einzelheiten schon von Anfang an vorherbestimmt und aufgezeichnet ist.[1] Die Betrachtung dieser Ordnung, die durch den gesetzmäßigen Umlauf der Gestirne geregelt wird und die zuverlässige Berechnung der einzelnen Fest- und Jahreszeiten gehört zweifellos zu den Hauptanliegen der Gemeinde von Qumran.[2] Die zahlreichen, in der Einzelauslegung nicht immer sicher zu deutenden Texte, die sich mit diesem Themenkreis beschäftigen[3], gehen von der Überzeugung aus, daß der rhythmische Wechsel der einzelnen Fest- und Jahreszeiten, der Monate, Tage und Stunden

---

1) So v.a. Dupont-Sommer, Essenische Schriften, 221 Anm.2, der geradezu von "himmlischen Tafeln" spricht, "auf denen die Geschicke der Welt eingegraben sind" (ebd.); vgl. auch Mansoor, The Thanksgiving Hymns, 101 Anm.11 und Delcor, Les Hymnes de Qumran, 87 Anm.zSt.

2) Im Gegensatz zum offiziellen Kult in Jerusalem richtete sich die Gemeinde von Qumran, das Jub und das astronomische Buch des äthHen (72-82) nicht nach dem traditionellen Mondkalender, sondern nach dem Sonnenkalender; dieser Kalender teilt das Jahr in genau 52 Wochen bzw. 364 Tage ein, so daß die Feste in jedem Jahr auf den gleichen Wochentag fallen, und zwar keines auf einen Sabbat: "Die Erfinder dieses Kalenders... waren überwältigt von der Einsicht, daß ein Sonnenjahr zu 364 Tagen mit der durch Gott von der Schöpfung her gegebenen Sabbatordnung der Siebentagewoche im Einklang war und so die im Gesetz gebotene Sabbatheiligung gewährleistete" (Kuhn, ThLZ 85 (1960), 656); zur Diskussion des gesamten Problemkreises, der eine kaum noch überschaubare Zahl von Publikationen ausgelöst hat, vgl. Cazelles, Bibl 43 (1962), 202ff; Braun, Qumran 2, 43ff und Hengel, Judentum, 427ff.

3) Vgl. bes. 1QS X,1ff; 1QH XII, 4ff; 1QM X,15f;XVI,12bff.

eine von Gott schon seit jeher festgelegte Ordnung ist, die für alle Zeiten unwandelbare Gültigkeit hat:

> "Und sie wird bleiben ohne Ende, und außer ihr ist nichts und wird nichts sein. Denn der Gott der Erkenntnis hat sie festgesetzt, und es ist kein anderer neben ihm." (1QH XII,9b-11a)[1]

Wie in 1QH I,26 erscheint auch hier die für das prädestinatianische Denken der Gemeinde von Qumran bezeichnende Gottesprädikation אל הדעות , die zugleich die Verbindung zu dem oben bereits zitierten Text von 1QS III,15b-17a herstellt. Nicht weniger zufällig dürfte auch die Beobachtung sein, daß das in 1QH I,24 verwendete Verb יסד in anderen Zusammenhängen des Qumranschrifttums ebenfalls vorwiegend im Kontext von Aussagen über die von Gott vorherbestimmte Zeit- und Geschichtsordnung auftaucht.[2] Diese Beobachtungen lassen sich durch einen Blick auf das Jub ergänzen, das wie die Gemeinde von Qumran den solaren Kalender als Grundlage für die Zeitberechnung benutzt.[3] An mehreren Stellen verknüpft der Verfasser dieser Schrift die Anschauung vom gesetzmäßigen Ablauf der Zeiten mit dem Gedanken, daß die für Israel verbindlich vorgeschriebenen Feste mit ihren genauen Terminen auf den himmlischen Tafeln als ewige Ordnung festgesetzt und eingegraben sind.[4] Am Schluß seines Werkes faßt er diesen Gedanken in dem Satz zusammen, daß auf den himmlischen Tafeln "die Ordnungen der Zeit und die Zeit je nach der Einteilung ihrer Tage" enthalten sind (50,13). Das Jub liefert damit eine wertvolle Interpretationshilfe für das hier entwickelte Verständnis der Aussagen von 1QH I,23E-25a, nach dem die gesamte kosmische Zeit- und Kalenderordnung in den himmlischen Schriften schon im voraus aufgezeichnet ist.

Eine verwandte Vorstellung scheint auch in einem hebr. Fragment aus der Höhle 4 vorzuliegen, das aus zwei kurzen, leider nur sehr lückenhaft erhaltenen Pescharim besteht:

---

1) Übersetzung mit Lohse, Texte, 157.159.
2) Vgl. 1QS X,1 und 1QpHab VII, 13; an beiden Stellen wird das Verb in der übertragenen Bedeutung von "festsetzen", "bestimmen" verwendet.
3) Vgl. bereits oben, S.195 Anm.2
4) Vgl. Jub 6,17.28f.30f.35; 16,29; 32,28 uö.

(1) "Pescher über die Zeiten, die Gott gemacht hat.
Zeit um zu wande [ln...]
(2) und Geschehens. Bevor er sie geschaffen hat,
hat er [ihre] Werke festgelegt[...]
(3) Zeit zu ihrer Zeit. Und es ist eingegraben
auf [Tafeln...]
(4) [...] Zeiten ihrer Herrschaft. Dies ist
die Ordnung[...]
(5) [...] zeugte Isaak zwanzig [...]
(6) [...]
(7) Pescher über Azazel und die Engel, di[e...]
(8) [und sie ge]baren ihnen Recken; und über Azazel[...]
(9) [...] Frevel und um Anteil zu geben
am Frevel allen [...]
(10) [...] Gerichte und das Gericht der Versammlung [...]"[1]

Den ersten beiden Zeilen des zitierten Textes ist zu entnehmen, daß es sich bei diesem Fragment um eine Deutung der von Gott geschaffenen Ordnung der Zeiten handelt, die in entscheidendem Maße auf das für die Gemeinde von Qumran charakteristische deterministische Gedankengut zurückgreift. Beinahe sämtliche relevanten Begriffe, die in Z.2 verwendet werden, weisen auffallende Querverbindungen zu dem bereits zitierten Abschnitt von 1QS III,15b-17a und zu den mit ihm verwandten Passagen in der Gemeinderegel und in den Lobliedern auf:
Das gilt zunächst schon für den Begriff נהי"ה , der in 1QS III,15 zu dem zweigliedrigen Ausdruck כול הוה ונהי"ה erweitert ist und der möglicherweise auch im vollständigen Text dieses Fragmentes vorausgesetzt werden kann[2]; das gilt ferner für die bezeichnende בעדם -Formel, die relativ häufig in den Lobliedern erscheint und in 1QS III,15 ihre Entsprechung in dem Ausdruck לפני היות[ם findet[3]; das gilt schließlich auch für die Wendung הכין פעולות[יהם] , die hier wie in 1QS III,15 dazu dient, das ordnende und bestimmende Handeln Gottes in der gesamten Schöpfung zu umschreiben.[4]
Die aufgezeigten Entsprechungen lassen erkennen, daß das vorliegende Fragment in den Zusammenhang jener deterministischen Aussagestrukturen gehört, auf die bereits bei der Analyse von 1QS III,15b-17a hingewiesen wurde.

---

1) Der hebr. Text wurde von J.M.Allegro unter der Bezeichnung 4Q 180.1 in: Discoveries 5,77f veröffentlicht.
2) So v.d.Osten-Sacken, Gott und Belial, 125 Anm.5.
3) S. dazu oben, S.191
4) S. oben, S.191.

Ein entscheidender Unterschied zu diesen Texten scheint jedoch darin zu bestehen, daß der Hauptakzent hier nicht primär auf der von Gott gestifteten Ordnung der Schöpfung, sondern auf der Betrachtung der Geschichte ruht. Auf diesen Tatbestand deutet sowohl die Erwähnung Isaaks hin (Z.5) als auch der Hinweis auf Azazel und die Engel (Z.7f) und die Anspielung auf die Geburt der Recken in der Urzeit (Z.8).[1] Die Aufnahme dieser freilich nur noch in Spuren anklingenden Überlieferung, die in der apokalyptischen Literatur in breiter Form entfaltet wird[2], scheint hier eine Illustration zu den in den ersten vier Zeilen enthaltenen grundsätzlichen Ausführungen über die von Gott vorherbestimmte Ordnung der "Zeiten", dh der einzelnen Epochen der Geschichte, zu sein. In Z.3 wird diese deterministische Geschichtsbetrachtung offenbar mit der Vorstellung verknüpft, daß der Ablauf der Geschichte schon im voraus auf den himmlischen Tafeln verzeichnet ist. Für diese Annahme spricht sowohl die Tatsache, daß am Schluß von Z.3 der im Original noch schwach erkennbare Begriff לוחות zu ergänzen sein wird[3], als auch einige Beobachtungen zum Gebrauch des unmittelbar vorangehenden Verbs חרת in den Texten von Qumran. Dieses Verb, das im AT nur im elohistischen Bericht über die beiden von Gott selbst (!) angefertigten und beschrifteten Gesetzestafeln belegt ist (Ex 32,16),

---

1) Dabei handelt es sich offenbar um eine Neuauslegung der jahwistischen Erzählung vom Fall der Engel in der Urzeit, ihrer geschlechtlichen Vereinigung mit den Menschentöchtern und den aus dieser Verbindung hervorgegangenen "Heroen" (גבורים), mit denen das allgemeine Unheil über die vorsintflutliche Menschheit hereingebrochen ist (Gen 6,1-4).

2) Vgl. die Belege bei Volz, Eschatologie, 311ff und Bousset-Gressmann, Religion, 251f. 332f.491f.

3) Allegro, Discoveries 5,78 gibt die zweite Hälfte dieser Z. mit den Worten wieder:"...; and it was engraved upon tablets ... "; diese Übersetzung ist zwar nicht korrekt im Blick auf den von ihm gebotenen hebr.Text (והוא ... [...]לוחות " (ebd.)), sie entspricht jedoch der photographischen Wiedergabe des Fragmentes auf Tafel XXVII.

wird in den Qumrantexten ausschließlich im Zusammenhang mit dem Vorstellungskreis der himmlischen Bücher und Tafeln verwendet. In der Gemeinderegel erscheint es dreimal in der festen Verbindung חק (כ) חרות (1QS X,6.8.11), die man mit Recht als einen "terminus technicus für die im Himmel aufbewahrten... Tafeln vorwiegend gesetzlichen, liturgischen und eschatologischen Inhalts" bezeichnet hat[1] und in der Kriegsrolle wird an einer Stelle ausdrücklich betont, daß Gott den Erwählten die segensreichen Gnadenerweise und den Bund seines Heils mit dem Griffel des Lebens "eingegraben" hat (1QM XII, 3).[2] Der übereinstimmende Befund, der außerdem wiederum durch das Jub gestützt wird[3], deutet darauf hin, daß im vorliegenden Fragment an himmlische Tafeln gedacht wird, auf denen der Geschichtsplan Gottes schon im voraus aufgezeichnet ist.

Mit gewissen Vorbehalten sei zum Schluß noch auf ein kurzes Fragment mit unbekanntem Fundort aufmerksam gemacht, das im Unterschied zu den bisher angeführten Texten in aram. Sprache abgefaßt ist:

---

1) Nauck, ZNW 46 (1955), 139; vgl. auch Nötscher, Bibl. 34 (1953), 193f; Becker, Heil Gottes, 104 Anm.1 und Braun, Qumran 1, 279f.

2) Der betreffende Kontext, in dem vermutlich sogar direkt von einem "Buch der Namen" ([...]ספר שמות) gesprochen wird (XII,2), läßt erkennen, daß es sich hierbei um die Vorstellung vom Buch des Lebens handelt, in dem die Namen der Erwählten schon seit jeher verzeichnet sind; zur Diskussion vgl. auch Nötscher, RevQum 1 (1959), 409f.

3) Der Begriff "eingraben", der im hebr.Original des Jub auf das Äquivalent חרת zurückgehen dürfte, wird dort allein fünfmal in der festen Verbindung "auf den himmlischen Tafeln eingraben" verwendet (6,31; 16,9; 24,33; 32,15; 49,8); an zwei weiteren Stellen läßt sich diese Verbindung noch unschwer aus dem Zusammenhang erschließen (vgl. 5,14 mit 5,13 und 6,21 mit 6,17).

(1) "[...]
(2) deine Nachkommenschaft, und es werden alle Gerechten überleben und [...]
(3) die Verderbtheit, und keine Lüge wird mehr gefunden werden [...]
(4) und jetzt, nimm die kostbaren Tafeln, denn [...]
(5) [in al]len meinen Ängsten, und jeder, der hereingebracht wird [...]
(6) [...] die Tafel [...] "[1)]

Dieser äußerst fragmentarische Text läßt natürlich eine ganze Reihe von Fragen unbeantwortet. Die äußeren Umstände und der Anlaß des in Auszügen mitgeteilten Dialoges bleiben völlig unbestimmt; ungewiß bleibt auch die Frage, um wen es sich bei den beiden Personen handelt, die hier miteinander sprechen. Andererseits kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, daß sich die in Z.2f enthaltene Weissagung nur auf die Endzeit beziehen kann. Die Verbindung dieser Weissagung mit der Übergabe der "kostbaren Tafeln" (Z.4) deutet möglicherweise darauf hin, daß hier an einen ähnlichen Offenbarungsvorgang gedacht wird, wie er in der Einleitung zum Jub vorliegt. Dort erhält Mose bei seinem Aufenthalt auf dem Sinai vom "Engel des Angesichts" Aufschluß über die bereits zurückliegende und die noch bevorstehende Geschichte seines Volkes (2,1ff); als Grundlage für seine Offenbarungsrede benutzt der Engel dabei die himmlischen Tafeln (1,29), in denen der Ablauf der Geschichte bis zur Endzeit schon im voraus aufgezeichnet ist.[2)] Darf man eine analoge Offenbarungssituation auch im vorliegenden Fragment voraussetzen, dann sind die hier erwähnten "kostbaren Tafeln" ein Gegenstück zu den himmlischen Tafeln des Jub. Da der Text selbst jedoch keine sicheren Anhaltspunkte dafür bietet, wird man diese Zusammenhänge nur vermuten, nicht aber mit Sicherheit beweisen können. Die drei herangezogenen Texte bleiben in der Einzelauslegung weithin unsicher und problematisch; vermutlich spiegeln sie jedoch nur ein unvollständiges Bild von der Aufnahme und Verarbeitung jenes Vorstellungskomplexes in den Schriften der Gemeinde von Qumran wider, der

---

1) Der aram.Text wurde von M.Testuz in: Semitica 5 (1955), 38 veröffentlicht; die dt. Übersetzung folgt der Wiedergabe des Textes bei Dupont-Sommer, Essenische Schriften, 353.
2) Vgl. dazu auch unten, S.207f.

mit den himmlischen Tafeln in Verbindung steht. Man ist daher gespannt auf die Veröffentlichung jener Fragmente, in denen diese Tafeln ausdrücklich erwähnt werden. Ungleich schärfer als in den Qumrantexten kommt die Vorstellung von den Büchern des göttlichen Geschichtsplans dagegen in einigen außerkanonischen apokalyptischen Schriften zum Audruck.

3. Die außerkanonischen apokalyptischen Schriften

a) Das äthiopische Henochbuch

Das äthHen, das ursprünglich auf ein aram. oder hebr. Original zurückgeht, von dem zahlreiche Fragmente in den Höhlen von Qumran entdeckt wurden[1], stellt in der uns gegenwärtig vorliegenden Gestalt eine umfangreiche Sammlung thematisch sehr unterschiedlicher Überlieferungskomplexe dar, die zu verschiedenen Zeiten entstanden und in einem kaum noch eindeutig zu erhellenden Redaktionsvorgang zusammengewachsen sind.[2]
Zu den ältesten Bestandteilen des Werkes gehört die sog. "Zehnwochen-Apokalypse" (äthHen 93; 91,12-17), die noch keine direkten Anspielungen auf den makkabäischen Widerstandskampf enthält und daher vermutlich noch in das erste Drittel des 2.Jh. vChr zurückgreift.[3]
In der Einleitung wird sie als eine Offenbarungsrede Henochs gekennzeichnet, die er seinen Söhnen aufgrund von bestimmten Büchern vorträgt:

---

1) Mit Ausnahme der Bilderreden (äthHen 37-71) sind alle Teile des Buches in den Höhlen 1 (hebr.Fragmente) und 4 (aram.Fragmente) in Qumran bezeugt; siehe dazu die oben, S.189 Anm.5 angeführte Literatur.
2) Zur Komposition und zum Problem der Entstehungszeit der einzelnen Teile des Werkes vgl. Volz, Eschatologie, 16ff; Eißfeldt, Einleitung, 837ff und Rost, Einleitung, 101ff.
3) Zum Datierungsproblem vgl. die Beobachtungen von Charles, Apocrypha 2, 171; Eißfeldt, Einleitung, 838 und Rost, Einleitung, 104.

"Darauf fing Henoch an, aus den Büchern zu erzählen. Henoch sprach:'Betreffs der Kinder der Gerechtigkeit, betreffs der Auserwählten der Welt und betreffs der Pflanze der Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit - davon will ich zu euch reden und tue [es] euch kund, meine Söhne, ich Henoch gemäß dem, was mir in dem himmlischen Gesichte gezeigt worden ist, und was ich durch das Wort der heiligen Engel weiß und aus den himmlischen Tafeln gelernt habe.'" (93,1f) [1]

Mit den unmittelbar zu Beginn dieses Zitates genannten "Büchern" sind offenbar jene schriftlichen Aufzeichnungen gemeint, die sich Henoch auf seinen Reisen durch die himmlische Welt angefertigt hat und die ihm nun als Grundlage für die in den folgenden Abschnitten entfaltete Weissagung über den Ablauf der Weltgeschichte dienen.[2] Eine ihrer Quellen bilden dabei die am Schluß erwähnten himmlischen Tafeln, auf denen der Ablauf der Geschichte schon von Anfang an vorherbestimmt ist. Ähnlich wie das "Buch der Wahrheit" in Dan 10,21 werden diese Tafeln daher auch im vorliegenden Zusammenhang als authentische Träger des göttlichen Geschichtsplans verstanden, nach dem das gesamte Weltgeschehen in der von Gott vorherbestimmten Ordnung abläuft. Der Verfasser der vorliegenden Apokalypse nimmt dabei jedoch nicht nur einen bestimmten Ausschnitt der Geschichte Israels in den Blick, sondern er verfolgt die gesamte Weltgeschichte von der Schöpfung bis zur Endzeit. Diese Ausweitung der Perspektive verbindet er mit einer straffen Gliederung der Geschichte, die in zehn genau voneinander abgegrenzte Perioden bzw. "Wochen" eingeteilt wird. Die Aufnahme dieses zehngliedrigen Periodisierungsschemas, das in der apokalyptischen

---

1) Übersetzung mit Beer, in: Kautzsch, Apokryphen 2, 299.

2) Von einer Entrückung Henochs ist bereits im Rahmen des kurzen priesterschriftlichen Berichtes von Gen 5,22-24 die Rede (vgl. dazu v.Rad, Das erste Buch Mose, 56f). In der apokalyptischen Literatur wird Henoch dann zum Erfinder der Wissenschaften und zum Träger allen geheimnisvollen Wissens in Raum und Zeit:"Er weiß schlechterdings alles, was auf der Erde, am Himmel und im Himmel vorhanden ist. Er weiß, was in grauer Vorzeit, in Gegenwart und Zukunft geschah, geschieht und geschehen wird" (Bietenhard, Himmlische Welt, 143; zur Bedeutung Henochs in der Apokalyptik vgl. auch Odeberg, ThW 2 (1935), 553ff und Bousset-Gressmann, Religion, 490ff).

Literatur nicht ohne Parallelen ist[1], trägt wesentlich zur schärferen Akzentuierung der den gesamten Entwurf tragenden deterministischen Geschichtsauffassung bei: sowohl die Zahl der einzelnen Epochen als auch ihre Dauer sind genau vorherbestimmt. Ihren Ablauf kann Henoch geradezu mit mathematischer Präzision "voraussagen", da er durch die Lektüre der himmlischen Tafeln Einblick in den die gesamte Geschichte umgreifenden göttlichen Plan erhalten hat:

> "Das Seiende, das Geschehende und Zukünftige hat sein Wesen also nicht in sich selbst, sondern im Himmel, da sind seine Geheimnisse schon bereitet, da wird es geschaut oder auf Tafeln gelesen." [2]

Ein weiteres frühes Zeugnis für die Verbindung der himmlischen Tafeln mit einer Weissagung Henochs über den zielgerichteten Ablauf der Geschichte liegt im letzten Abschnitt des sog. "Noah-Buches" vor (äthHen 106f), von dem einige zusammengehörende Stücke in das äthHen Aufnahme gefunden haben.[3] Im Gespräch mit seinem Sohn Methusalah, der zu Henoch an die Enden der Erde gekommen ist, um die Wahrheit über die Zeichen und Wunder bei der Geburt Noahs zu erfahren (106,8-12), gibt Henoch hier zunächst einen Vorblick auf das Sintflutgeschehen (106,15-18), dem sich dann eine Weissagung über die ständig sich steigernde Gottlosigkeit auf der Erde anschließt (106,19-107,1), für die er sich wiederum auf die in den himmlischen Tafeln enthaltenen Aufzeichnungen beruft:

> "Ich sah darauf geschrieben, daß Geschlecht auf Geschlecht sündigen wird, bis ein Geschlecht der Gerechtigkeit ersteht, und der Frevel vernichtet wird, die Sünde von der Erde verschwindet, und alles Gute auf sie [herab] kommt." (107,1)[4]

An die Stelle eines detaillierten Geschichtsabrisses, wie er in der Zehnwochen-Apokalypse vorliegt, tritt in diesem

---

1) Vgl. die Belege bei Volz, Eschatologie, 141f und Billerbeck, Kommentar 4.2, 988f.
2) Bornkamm, ThW 4 (1942), 821.
3) Vgl. äthHen 6-11; 39,1-2a; 54,7-55,2; 60; 65,1-69,25; 106f; zeitlich dürften diese Stücke, in denen Noah und nicht wie sonst Henoch die zentrale Figur darstellt, ebenfalls bereits in der ersten Hälfte des 2.Jh. vChr anzusetzen sein (vgl. Eißfeldt, Einleitung, 838; Rost, Einleitung, 103f).
4) Übersetzung mit Beer, in: Kautzsch, Apokryphen 2, 309; die ältere griech. Version bei Bonner, Enoch in Greek, 84/85 weicht davon nur geringfügig ab.

Zusammenhang eine summarische Übersicht über den Zeitraum von der Sintflut bis zur Endzeit. Entscheidend sind demnach nicht mehr die einzelnen Ereignisse und Veränderungen in der Geschichte, sondern entscheidend ist hier allein der Aufweis der radikalen Diskontinuität zwischen "dieser" Welt, die ganz im Zeichen der Herrschaft der Sünde steht, und der "kommenden" Heilswelt, in der die Gerechtigkeit herrschen wird. Das dualistische Zeitschema der beiden Äone, das erst in einem späteren Stadium der Entwicklung der apokalyptischen Literatur zu seiner vollen begrifflichen Ausprägung gelangt ist[1], wird in dieser Weissagung demnach faktisch bereits vorausgesetzt.

Die beiden angeführten Texte lassen sich durch einige weitere Belege ergänzen, in denen der Gedanke im Vordergrund steht, daß auch das Schicksal jedes einzelnen Menschen in den himmlischen Büchern schon von Anfang an vorherbestimmt ist.[2] Besonders deutlich kommt diese Anschauung im Schlußabschnitt des astronomischen Buches zum Ausdruck (äthHen 72-82), das sich zeitlich kaum noch mit Sicherheit datieren läßt.[3] Henoch berichtet darin, daß er auf seinen Reisen durch die überirdische Welt nicht nur die himmlischen Tafeln gelesen hat, sondern auch "das Buch über alle Taten der Menschen und aller Kinder des Fleisches, die auf Erden bis zum letzten Geschlecht sein werden." (81,2b)[4] Diese Ausdrucksweise läßt erkennen, daß der Prädestinationsgedanke in diesem

---

1) Vgl. dazu Vielhauer, Apokalyptik, in: Hennecke-Schneemelcher, Nt.liche Apokryphen 2, 412f; Bousset-Gressmann, Religion, 243ff und Harnisch, Verhängnis und Verheißung, 90ff.

2) Traditionsgeschichtlich geht diese Vorstellung primär auf weisheitlich-deterministisches Gedankengut zurück, wie es bereits in Ps 139,16 anklingt: im Buch Jahwes sind alle Tage des Beters verzeichnet, als noch keiner von ihnen geschaffen war. An die Aussagen dieses Ps knüpft auch das rabbinische Schrifttum an, das aus der Kombination von Ps 139,16 mit Gen 5,1 die Vorstellung von einem Verzeichnis aller Generationen ableitet, "die einst erstehen sollten von der Schöpfung an bis hin zur Auferstehung der Toten" (ExR 40 (97[a]), zit.nach Billerbeck, Kommentar 2, 174; dort weitere Belege).

3) Eißfeldt, Einleitung, 839 und Rost, Einleitung, 104 setzen es um die Mitte bzw.gegen Ende des 2.Jh.vChr an.

4) Übersetzung mit Beer, in: Kautzsch, Apokryphen 2, 285.

Zusammenhang nicht so sehr auf den planmäßigen Ablauf der Geschichte bezogen wird, sondern daß er primär am Einzelschicksal des menschlichen Individuums orientiert ist. Eine verwandte Anschauung findet sich auch im Rahmen des paränetischen Buches (äthHen 91-105), das eine größere Zahl von Mahnreden Henochs an seine Söhne enthält, die vermutlich in der ersten Hälfte des 1.Jh. vChr entstanden sind.[1] Aufgrund der Lektüre der himmlischen Tafeln gibt er den Gerechten darin die feierliche Zusicherung, "daß allerlei Gutes, Freude und Ehre für die Geister der in Gerechtigkeit Verstorbenen bereitet und aufgeschrieben ist, ...; ihre Geister werden nicht vergehen, sondern ihr Gedächtnis wird vor dem Angesichte des Großen bis in alle Geschlechter der Welt vorhanden sein; darum fürchtet euch nicht vor ihrer Schmähung." (103,3f)[2] Dem Zusammenhang entsprechend, in dem Verheißungen für die Gerechten mit Weherufen über die Sünder ständig wechseln, steht die Vorstellung von den himmlischen Tafeln hier ganz im Dienst der paränetischen Zielsetzung des Buches: die Gerechten, die in dieser Welt den Schmähungen und Verfolgungen ihrer Gegner ausgesetzt sind, werden von Henoch aufgrund seiner Kenntnis der himmlischen Tafeln zur Standhaftigkeit in ihrer scheinbar aussichtslosen Lage aufgerufen, da der gegenwärtig herrschende paradoxe Zustand mit dem Endgericht seinen gerechten Ausgleich finden wird. Der gleiche Gedanke kehrt auch in der letzten Mahnrede Henochs wieder (äthHen 108,1-15), die sich durch ihre eigene Überschrift als ein selbständiger Komplex zu erkennen gibt, der dem paränetischen Buch vermutlich erst sekundär angefügt wurde.[3] In ihr weist

---

1) Zum Datierungsproblem vgl. die Überlegungen von Eißfeldt, Einleitung, 839 und Rost, Einleitung, 104. - Als selbständige thematische Einheiten sind in diesem Komplex die schon genannte Zehnwochen-Apokalypse (93; 91,12-17) und kap. 105 abzugrenzen, das im griech.Text des äthHen fehlt und vermutlich erst sekundär angefügt wurde (vgl. Bonner, Enoch in Greek, 4).

2) Übersetzung mit Beer, in: Kautzsch, Apokryphen 2, 306f.

3) Kap.108 fehlt ebenfalls im griech. Text des äthHen; Eißfeldt, Einleitung, 839 und Rost, Einleitung, 105 setzen es daher etwas später als das paränetische Buch an.

Henoch die Gerechten wiederum darauf hin, daß sowohl das Gericht an den Sündern als auch die Belohnungen für die Geister der Demütigen in den himmlischen Schriften schon genau vorherbestimmt sind (108,7).
Im Blick auf die im äthHen fixierten Überlieferungen lassen sich damit zwei Komponenten des hier erörterten Typs der himmlischen Bücher unterscheiden: während in den älteren Bestandteilen des Werkes die Anschauung im Vordergrund steht, daß in diesen Büchern der verborgene Geschichtsplan Gottes verzeichnet ist, zeigen sich die späteren Texte primär am zukünftigen Schicksal des einzelnen Menschen interessiert.

b) Das Jubiläenbuch

Eine überaus bedeutsame Rolle spielt der Vorstellungskreis der himmlischen Tafeln im Jub, das nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung um die Wende vom 2. zum 1.Jh. vChr anzusetzen ist.[1] Dieses interessante Werk, das ursprünglich auf ein hebr. Original zurückgeht, von dem noch mehrere Fragmente in den Höhlen von Qumran entdeckt wurden[2], stellt eine freie halachische und haggadische Neubearbeitung der at.lichen Überlieferungsgrundlage von Gen 1-Ex 12 dar. Im Vergleich mit den Aussagen über die himmlischen Tafeln im äthHen läßt sich in dieser Schrift eine weitaus stärkere Differenzierung der Einzelvorstellungen beobachten.[3] So ist auf diesen Tafeln zunächst eine Reihe von gesetzlichen Bestimmungen und Vorschriften verzeichnet, die zT noch über die in der Tora enthaltenen Anweisungen und Gebote hinausgehen.[4] Die strenge Beachtung dieser Gesetze wird dabei mit besonderem Nachdruck durch die mehrfach in leichter Variation wiederkehrende Formel eingeschärft:"denn so ist es angeordnet und geschrieben auf den himmlischen Tafeln."[5]

---

1) Zum Datierungsproblem vgl. Testuz, Les idées, 7ff; Eißfeldt, Einleitung, 823f und Rost, Einleitung, 100.
2) S. dazu bereits oben, S.189 Anm.5
3) Zur Bedeutung der himmlischen Tafeln im Jub, die hier primär im Blick auf ihren geschichtsdeterministischen Charakter beleuchtet werden sollen, vgl.Eppel,RHPhR 17 (1937), 405ff; Testuz, Les idées, 52ff und Becker,Heil Gottes, 22ff.
4) Vgl. Jub 3,10f. 31; 4,5.32; 15,25; 28,6; 30,9f uö.
5) Vgl. die in der vorangehenden Anm. genannten Belege.

Außerdem sind auf diesen Tafeln auch genaue Anweisungen über die Einhaltung der sakralen Fest- und Kalenderordnung aufgezeichnet, von der Einzelheiten u.a. über das Wochenfest, das Laubhüttenfest, das Zusatzfest und das Passafest mitgeteilt werden.[1] Die Berufung auf die himmlischen Tafeln dient in diesen Zusammenhängen nicht nur als Beweis dafür, daß die im Gesetz vorgeschriebenen kultisch-rituellen Vorschriften bereits vor ihrer Offenbarung durch Mose in der Patriarchenzeit befolgt und eingehalten wurden, sondern sie versucht zugleich den Nachweis zu erbringen, daß die Tora eine authentische Abschrift der himmlischen Tafeln darstellt. Der Inhalt dieser Tafeln erschöpft sich freilich nicht in einer Aufzählung der gesetzlichen und kultisch-rituellen Vorschriften. In zahlreichen Zusammenhängen bezieht er sich auch auf konkrete Aussagen über den Ablauf der Geschichte, vor allem der Geschichte Israels. Charakteristisch dafür ist bereits die Einleitung des Buches, die zunächst an den priesterschriftlichen Bericht über den vierzigtägigen Aufenthalt des Mose auf dem Sinai anknüpft[2], dann jedoch nicht die dort folgenden Anweisungen Jahwes für die Herstellung des Heiligtums und der für den kultischen Gebrauch erforderlichen Einrichtungen mitteilt, sondern in eine Offenbarung Gottes über "die frühere und die künftige Geschichte von der Einteilung aller Tage des Gesetzes und des Zeugnisses" ausmündet (Jub 1,4), die Mose in einem Buch festhalten soll.[3] Im weiteren Verlauf der Darstellung ergreift dann der "Engel des Angesichts" - vermutlich Michael, der Schutzengel Israels[4] - auf Gottes Befehl das Wort und diktiert Mose diese Geschichte in allen ihren Einzelheiten nach den "Tafeln der Einteilung der Jahre..., nach ihren Jahrwochen, nach den Jubiläen, nach den einzelnen Jahren, nach allen Zahlen der Jubiläen, nach den

---

1) Vgl. Jub 6,17-22; 16,29f; 18,18f; 32,28f und 49,8-23.
2) Vgl. Jub 1,1-4 mit Ex 24,15-18.
3) Vgl. Jub 1,5.7.26.
4) Zur Identifikation vgl. Charles, Apocrypha,2,13 Anm.zu Jub 1,29.

einzelnen Jahren, vom Tage der Schöpfung an[1] bis Himmel und Erde und alle ihre Kreatur erneuert werden wird wie die Mächte des Himmels und wie die ganze Kreatur der Erde..." (1,29)[2] Die Wiedergabe der Geschichte im Stil einer Offenbarungsrede, die dann in Jub 2,1-50,13 allerdings nur bis zur Einsetzung des Passa beim Auszug der Israeliten aus Ägypten vordringt, basiert auf einem festen Einteilungsprinzip der Zeit in die sog. "Jubiläen", die jeweils 49 Jahre umfassen und genau nach dem - auch für die Gemeinde von Qumran maßgebenden - Sonnenkalender berechnet werden.[3] Die Anwendung dieses chronologischen Prinzips, das im Jub zur höchsten Perfektion entwickelt wird, ist keineswegs nur ein Zeichen für den rein "äußerliche(n), rechnerische(n) Geist dieser Schrift"[4], sondern sie ist vielmehr ein Indiz für den strengen Geschichtsdeterminismus, von dem die gesamte Darstellung getragen wird.[5] Die himmlischen Tafeln, die diesem Geschichtsdeterminismus Ausdruck verleihen, nehmen daher auch innerhalb des dargebotenen Erzählstoffes eine zentrale Stellung ein. Auf sie wird - um nur einige der markantesten Beispiele herauszugreifen - die umfangreiche Weissagung über den Ablauf der Geschichte Israels von der Zeit der Väter bis zur Heilszeit in Jub 23,11-31 zurückgeführt. In deutlicher Anlehnung an das deuteronomistische Geschichtsbild, das ganz im Zeichen der theologischen Bewältigung der Katastrophen von 721 und 587 vChr steht[6], versucht der Verfasser in diesem Zusammenhang zu zeigen, daß die Geschichte Israels seit der Väterzeit einen permanenten Abfall von den Forderungen des göttlichen Willens darstellt (23,11-21), den Gott mit einer großen Züchtigung beantwortet (23,22-25).

---

1) Zur Rekonstruktion des ursprünglichen Textes vgl. ebd.
2) Abgesehen von der Korrektur in der vorangehenden Anm. folgt die Übersetzung der Wiedergabe des Textes von Littmann, in: Kautzsch, Apokryphen 2, 41.
3) S. dazu bereits oben, S.195 Anm.2 und die Untersuchungen von Testuz, Les idées, 121ff und Russell, Method and Message, 225f.
4) Volz, Eschatologie, 27.
5) v.Rad, Weisheit, 347 betont daher mit Recht, daß im Jub "die Vorstellung von der göttlichen Determination den gesamten geschichtlichen Überlieferungsstoff voll erfaßt (hat)."
6) Vgl. dazu v.Rad, Theologie 1, 346ff.

Die entscheidende Wende in der Geschichte wird erst dann eintreten, wenn Israel wieder anfängt, das Gesetz zu suchen und auf den Weg der Gerechtigkeit umzukehren (23,26); dann werden die Tage des Heils anbrechen und Gott selbst wird sein gerechtes Gericht an den Feinden vollstrecken (23,27-31). Die Zuverlässigkeit dieser Weissagung wird am Schluß mit dem Hinweis darauf bekräftigt, daß es so zum Zeugnis für ewige Geschlechter auf den himmlischen Tafeln geschrieben steht (23,32).

Ein weiteres charakteristisches Beispiel für diese Anschauung ist in Jub 32,21-26 mit dem Namen Jakobs verknüpft. Im Anschluß an die Zusage der universalen Herrschaft Israels über alle Völker (32,17-20) folgt in diesem Zusammenhang ein kurzer Bericht über eine Nachtvision des Patriarchen (32,21-26), in der er einen Engel mit sieben Tafeln vom Himmel herabsteigen sieht:

> "Und er gab [sie] Jakob, und er las sie und erfuhr alles[1], was ihm und seinen Söhnen in alle Ewigkeiten geschehen werde." (32,21) [2]

Der Ablauf der künftigen Geschichte, in die Jakob hier bereits eingeweiht wird, ist demnach auf den sieben himmlischen Tafeln schon genau vorherbestimmt; wie er dort fixiert ist, so wird er sich unabänderlich erfüllen:"Denn wie du (sc.Jakob) gesehen und gelesen hast, so wird alles sein." (32,24)

Außer diesen beiden Belegen enthält das Jub eine Reihe weiterer Einzelweissagungen, die ebenfalls mit dem Inhalt der himmlischen Tafeln in Verbindung gebracht werden. So wird in Jub 16,9 im Anschluß an die Erzählung über die Versündigung Lots an seinen Töchtern betont, daß das Gericht über seine gesamte Nachkommenschaft auf den himmlischen Tafeln eingegraben ist und danach auch vollstreckt werden wird. Ebenso wird die Vernichtung der Philister und aller ihrer Nachkommen am Tage des Gerichts in Jub 24,33 damit begründet, daß es so auf den himmlischen Tafeln geschrieben steht. Schließlich ist auch das Gericht an den Sichemiten, die sich an der Jakobstochter Dina vergangen haben und dafür von ihren beiden

---

1) Zum Text vgl. Charles, Apocrypha 2, 62 Anm.zSt.
2) Übersetzung mit Littmann, in: Kautzsch, Apokryphen 2, 95.

Brüdern Simeon und Levi vernichtet wurden (vgl.Gen 34, 1-31), nach der Darstellung in Jub 30,1-6 schon im voraus im Himmel angeordnet. Die Ausführung dieses Racheaktes, der dem Verfasser die Möglichkeit zu einer nachdrücklichen Einschärfung des Verbots der Mischehe gibt (30,7-17), wird den beiden Jakobssöhnen im Himmel zur Gerechtigkeit angeschrieben (30,23).
Die kurze Übersicht zur Aufnahme und Verarbeitung der Vorstellung von den himmlischen Tafeln im Jub läßt erkennen, daß ihr in dieser Schrift entscheidende Bedeutung beigemessen wird. Ihre dominierende Rolle entspricht der den gesamten Entwurf tragenden Überzeugung von der Determiniertheit allen Geschehens, die ihren prägnantesten Ausdruck in der systematisch entfalteten Chronologie des Buches gefunden hat.

c) Die Testamente der zwölf Patriarchen

In den TestXII, die vermutlich auf eine jüd. Grundschrift aus vorchristlicher Zeit zurückgehen, die später durch umfangreichere Interpolationen erweitert wurde[1], spielen die himmlischen Tafeln im Vergleich mit dem Jub nur noch eine untergeordnete Rolle. In der von R.H.Charles in seiner Ausgabe des griech.Textes zugrundegelegten Handschriftengruppe α fehlen sie sogar ganz.[2] Die neueren textkritischen Untersuchungen haben jedoch gezeigt, daß der von der Hssgruppe β gebotene Text, in dem die himmlischen Tafeln an drei Stellen erwähnt werden (TestLev 5,4; Ass 2,10; 7,5)[3], im allgemeinen

1) Zu den noch immer stark umstrittenen Abfassungsverhältnissen vgl. den Forschungsbericht von Becker, Untersuchungen, 129ff, der die Entstehung der jüd. Grundschrift noch unmittelbar vor dem makkabäischen Aufstand ansetzt (aaO, 373ff). - Die späte Datierung von de Jonge, Testaments, 37ff, der das Werk einem um die Wende vom 2. zum 3. Jh. nChr lebenden christl.Autor zuschreiben möchte, wird heute allgemein abgelehnt; vgl. Eißfeldt, Einleitung, 858ff und Rost, Einleitung, 108f.
2) Die Bezeichnung und Einteilung des handschriftlichen Materials lehnt sich an Charles, Testaments, IXff und de Jonge, Testamenta, VIIff an, der auch die Charles noch unbekannt gebliebenen Hss verzeichnet.
3) An allen drei Stellen wird der β-Text durch die armenische Übersetzung (A) und die erste Version der slavischen Übersetzung (S^1) gestützt.

den Vorzug vor dem κ-Text verdient[1], oder doch zumindest als gleichwertig neben ihm behandelt werden muß.[2] Die folgenden Beobachtungen beziehen sich daher in erster Linie auf den von der Hssgruppe β repräsentierten Text, wobei im Einzelfall jedoch zu überprüfen sein wird, welche der beiden Hssgruppen an den drei betreffenden Stellen den vermutlich ursprünglichen Text bewahrt hat. Die erste Stelle, an der die himmlischen Tafeln im β-Text genannt werden, findet sich in der großen Traumvision von TestLev 2,3-6,2, die sich als ein eigenständiger, in sich jedoch wiederum mehrschichtiger Überlieferungskomplex aus dem Zusammenhang heraushebt.[3] Im Rahmen dieses Visionskomplexes wird in Kap. 5 geschildert, wie der Patriarch nach seiner Entrückung in die himmlische Welt von Gott zum Priester eingesetzt (V.1f) und dann von einem Engel auf die Erde herabgeführt wird, um Rache für die Schändung seiner Schwester Dina an den Sichemiten zu nehmen (V.3):

> "Und ich (sc.Levi) vernichtete in jener Zeit die Söhne Emors, wie es geschrieben steht in den Tafeln der Himmel." (V.4)[4]

Wie bei der verwandten Darstellung in Jub 30,1-6[5] handelt es sich auch hier um eine Neuinterpretation der at.lichen Überlieferungsgrundlage von Gen 34,1-31, die in deutlichem Kontrast zur Verarbeitung derselben Tradition in TestLev 6,3-7,3 steht[6]: während der Racheakt des

---

1) So bereits Hunkin, JThS 16 (1915), 80ff, dem de Jonge, Testaments, 13ff; ders., Testamenta, XIII und Burchard, RevQum 5 (1965/66), 281f; ders., NTS 12 (1965/66), 246; ders., Überlieferung, in: Studien, 27f gefolgt sind.

2) Zu diesem Ergebnis kommt jetzt Becker, Untersuchungen, 16ff, der beide Hssgruppen als voneinander unabhängige und etwa gleichrangige Textstränge bewertet, die auf eine gemeinsame griech. Textgrundlage zurückgehen (aaO,31f).

3) Zum Problem der literarischen Schichtung dieses Komplexes vgl. die Analyse von Becker, aaO, 257ff.

4) Der κ-Text bietet dafür die Lesart:"... ἐν πλαξὶ τῶν πατέρων."

5) S. dazu oben, S.209f.

6) Die Schilderung von TestLev 6,3-7,3 knüpft an die Aussagen von 2,1f an und setzt offenbar den gesamten Komplex von 2,3-6,2 noch nicht voraus; zur Analyse vgl. Becker, Untersuchungen, 269ff.

Patriarchen dort den Zorn Jakobs hervorruft (6,6) und geradezu als Sünde bezeichnet wird (6,7), liegt hier - wie in Jub 30,1-6 - aller Nachdruck darauf, die negativen Züge im Bildes des Patriarchen zu eliminieren und seine Handlung als gehorsame Ausführung eines göttlichen Auftrages darzustellen. Diesem Bestreben kommt der β-Text mit seinem Hinweis auf die himmlischen Tafeln zweifellos weitaus stärker entgegen, als der α-Text, der in diesem Zusammenhang lediglich von den "Tafeln der Väter" spricht.[1] Eine absichtliche Änderung der Lesart des β-Textes in die des α-Textes könnte daher nur schwer plausibel gemacht werden; eher wird man anzunehmen haben, daß die himmlischen Tafeln im β-Text erst das Ergebnis einer nachträglichen Korrektur sind, die möglicherweise noch unter dem Einfluß der Paralleltradition in Jub 30,1-6 bzw. der hinter ihr stehenden Überlieferung erfolgt ist. Die beiden anderen Stellen, an denen die himmlischen Tafeln im β-Text erwähnt werden, finden sich im TestAss. Im Rahmen der lehrhaften Unterweisung über die zwei Wege, die Gott dem Menschen gegeben hat (1,3-6,6)[2], werden in Kap. 2 mehrere "zweigesichtige" (διπροσώπον) Handlungsweisen aufgeführt (V.1-8), die der Verfasser durch einen allegorischen Vergleich abrundet, in dem diejenigen, die nach dem beschriebenen Lebensprinzip handeln, mit Tieren verglichen werden, die zwar zur Hälfte rein, in Wahrheit jedoch unrein sind (V.9).[3] Diese Unterscheidung wird dann im β-Text mit dem Hinweis darauf bekräftigt, daß das "auch Gott auf den Tafeln der Himmel" so gesagt habe (V.10).[4]
Im Blick auf die fiktive Ansetzung der Abschiedsreden in der Patriarchenzeit stellt der α-Text mit seinem sachlich korrekten Hinweis auf die "Tafeln der Gesetze"[5] einen

1) Zum handschriftlichen Befund s. oben, S.211 Anm.4.
2) Zur literarischen und traditionsgeschichtlichen Analyse des Komplexes vgl. Becker, Untersuchungen, 364ff.
3) Zur Herkunft dieser Tierallegorese aus dem hellenistischen Judentum vgl. aaO, 368.
4) Der α-Text bietet dafür die Lesart:"... ἐν ταῖς πλαξὶ τῶν ἐντολῶν."
5) Vgl. die beiden Kataloge unreiner Tiere in Lev 11,6f und Dtn 14,7f.

offenkundigen Anachronismus dar, den der β-Text durch die Vorstellung von den himmlischen Tafeln zu korrigieren versucht. Da sich eine ähnliche Tendenz in dieser Hss-gruppe auch in TestSeb 3,4 beobachten läßt[1], wird man im vorliegenden Zusammenhang damit zu rechnen haben, daß es sich bei der Lesart des β-Textes um eine bewußte Korrektur handelt, die von dem Gedanken ausgeht, daß die Gesetzestafeln des Mose eine authentische Abschrift der himmlischen Tafeln sind.

Ähnlich wie an den beiden bisher erörterten Stellen wird man den Befund auch an der letzten Stelle zu beurteilen haben, an der die himmlischen Tafeln im β-Text mit einer Weissagung über den Ablauf der künftigen Geschichte verknüpft werden. Im vorletzten Kap. des TestAss, das aus zwei parallel strukturierten Weissagungsstücken besteht, die nach dem mehrfach wiederkehrenden Schema von Sünde - Gericht - Exil - Umkehr - Heilszuwendung Gottes konzipiert sind (7,1-3.4-7)[2], gibt der Patriarch seinen Söhnen die Ankündigung, daß sie aufgrund ihres Ungehorsams ins Exil geraten werden (V.5f), daß sie dann jedoch wegen ihrer Hoffnung auf das Erbarmen Gottes in Treue wieder zusammengeführt werden (V.7). Während sich der Patriarch nach dem β-Text für diese Weissagung auf die Lektüre der himmlischen Tafeln beruft (V.5), fehlt im α-Text ein ausdrücklicher Hinweis auf eine besondere Offenbarungsquelle.[3] Da der β-Text auch an einigen anderen Stellen das Bestreben zeigt, den Abschiedsreden der Patriarchen dadurch größeres Gewicht zu verleihen, daß er sie über den α-Text hinaus auf besondere schriftliche Aufzeichnungen zurückführt[4],

---

1) Während der α-Text in diesem Zusammenhang wiederum völlig unreflektiert von einer "ἰραφὴ νόμου Μωυσέως" spricht, verwendet der β-Text dafür den singulären Ausdruck "ἰραφὴ νόμου Ἐνώχ."

2) Zur Abgrenzung und Analyse der betreffenden Stücke, für die sich seit den Untersuchungen von de Jonge, Testaments, 83ff allgemein die Bezeichnung SER (Sin - Exil - Return) - Stücke durchgesetzt hat, vgl. Becker, Untersuchungen, 172ff.

3) Anstelle der Variante des β-Textes:" Ἀνέγνων γὰρ ἐν ταῖς πλαξὶ τῶν οὐρανῶν, ὅτι κτλ. " liest der α-Text hier nur die Worte:" Ἐγὼ γὰρ ἔγνων, ὅτι κτλ. "

4) Vgl. TestLev 14,1; 16,1; Jud 18,1. An allen drei Stellen handelt es sich im β-Text offenbar um sekundäre Analogiebildungen zu jenen Stellen, an denen diese Bücher von beiden Hssgruppen gemeinsam bezeugt werden; vgl. TestSim 5,4; Lev 10,5; Dan 5,6; Naph 4,1.

liegt die Vermutung nahe, daß es sich im vorliegenden Zusammenhang ebenfalls erst um eine nachträglich vorgenommene Präzisierung der Quellen handelt, aus denen der Patriarch sein Wissen über den Ablauf der kommenden Geschichte schöpft.
Als Fazit bleibt daher festzuhalten, daß die Aufnahme der Vorstellung von den himmlischen Tafeln in der Überlieferung des β-Textes vermutlich erst das Ergebnis einer nachträglichen Überarbeitung des ursprünglichen Textes darstellt, wie er noch im α-Text erhalten ist. An allen drei Stellen liegen keine sicheren Anhaltspunkte dafür vor, daß diese Vorstellung im α-Text bewußt eliminiert wurde, während umgekehrt alle Anzeichen dafür sprechen, daß sie in der Überlieferung des β-Textes erst sekundär aufgenommen wurde.

d) Das slavische Henochbuch

Eine spezifische Ausprägung hat die Vorstellung von den himmlischen Büchern noch einmal im slHen gefunden, das ursprünglich auf ein griech. Original aus der ersten Hälfte des 1.Jh. nChr zurückgeht.[1] Der erste Teil

1) Das slHen ist uns in zwei verschiedenen Rezensionen überliefert, und zwar in einer längeren Rezension (A), die in zwei mittelbulgarischen Hss aus dem 16.Jh. und in einer südrussischen Hs aus dem 17.Jh. erhalten ist, sowie in einer wesentlich kürzeren, textkritisch und überlieferungsgeschichtlich jedoch wertvolleren Rezension (B), die in mehreren russischen und serbischen Hss und Fragmenten aus dem 14.-18.Jh. vorliegt; zur Überlieferung beider Rezensionen und zum Problem der Entstehungszeit des Buches vgl. Bonwetsch, Bücher der Geheimnisse Henochs, Vff; Vaillant, Le Livre des Secrets d'Hénoch, IIIff; Eißfeldt, Einleitung, 843f und Rost, Einleitung, 82ff (der jedoch unzutreffend von jeweils nur einem Manuskript (!) spricht). - Die Zitate aus dem slHen folgen - von Einzelkorrekturen nach dem altkirchenslavischen Text bei Vaillant abgesehen - der Übersetzung von Bonwetsch, Die Bücher der Geheimnisse Henochs, 1922; wenn dabei kein ausdrücklicher Hinweis auf die Rezension A erfolgt, wird in der Regel der Text der kürzeren Rezension B zugrundegelegt.

dieses Buches, der mit der Ankündigung der Entrückung Henochs in die himmlische Welt einsetzt (1f), besteht aus einer Beschreibung der Reisen Henochs durch die verschiedenen Bereiche der überirdischen Welt, die er in Begleitung von zwei himmlischen Gestalten unternimmt (3,1-38,3); durch sie erhält er zunächst Aufschluß über die topographischen Gegebenheiten in den ersten sechs Himmeln (3,1-19,6).[1] Auf dem Höhepunkt seiner Reise wird er dann im siebenten Himmel vor den Thron Gottes geführt, in die Gestalt eines himmlischen Wesens verwandelt und in das Amt des höchsten himmlischen Schreibers eingesetzt (20,1-22,10). In zwei umfangreichen Offenbarungsreden diktiert ihm dann zunächst der Erzengel Vreveil[2] (23,1-4) und schließlich Gott selbst den Inhalt der himmlischen Bücher (24,2-33,2), die sich ursprünglich an einem besonderen Aufbewahrungsort im Himmel befanden (22,12).[3] Das Diktat des Erzengels umfaßt dabei eine Fülle vorwiegend kosmologischer Geheimnisse, die sich bis auf konkrete Einzelheiten über bestimmte metereologische Vorgänge und Erscheinungen erstrecken:

> "Und er sagte mir alle Werke des Himmels und der Erde und des Meeres, und die Bewegungen und Daseinsweisen aller Elemente, und den Wechsel der Jahre und die Bewegungen und Veränderungen der Tage, und die Gebote und Lehren, und den Wohlklang des Gesanges, und die Eingänge der Wolken und die Ausgänge der Winde, und jegliche hymnische Sprache der gewaffneten (himmlischen) Heerscharen." (23,1f) [4]

---

1) Zu den wichtigsten Details dieses Reiseberichtes vgl. Bietenhard, Himmlische Welt, 27f.102f.161f.207f.

2) Der Name des Erzengels wird in den einzelnen Hss unterschiedlich überliefert (zum Befund s.Vaillant, Le Livre des Secrets d'Hénoch, 26 Anm.9.14); die hier angegebene Form "Vreveil" wird m.E. dem textkritischen Befund noch am ehesten gerecht.

3) Es liegt hier nicht die Vorstellung zugrunde, daß der Erzengel aus den himmlischen Büchern diktiert (so Bietenhard, Himmlische Welt, 241), sondern daß er seine Rede frei vorträgt und Henoch nach ihr erst die Bücher verfaßt.

4) Die Rezension A ist in ihrer Wiedergabe des Diktates noch ausführlicher als die hier zitierte Rezension B; v.a. weiß sie zu berichten, daß Henoch "alle Seelen der Menschen" aufgeschrieben hat, "soweit sie noch nicht geboren wurden und ihre vor der Welt bereiteten Orte; denn alle Seelen wurden bereitet vor der Erschaffung der Erde." (23,4) In diesen Aussagen kommt der Gedanke klar zum Ausdruck, daß das Schicksal der Menschen schon vor ihrer Geburt vorherbestimmt und in himmlischen Büchern aufgezeichnet wird.

Im Verlauf von zweimal dreißig Tagen und Nächten schreibt Henoch dann ohne Unterbrechungen den umfangreichen Wissensstoff in insgesamt 360 Büchern nieder, die ihm der Erzengel diktiert (23,3f).[1] Dann wird er von Gott aufgefordert, sich zu seiner Linken hinzustellen und nach seinem Diktat die unbegreiflichen Geheimnisse der Schöpfung und ihrer Entstehung aufzuzeichnen, die selbst den Engeln verborgen geblieben sind (24,1-3). Dieses Diktat besteht aus einer bizarren Beschreibung der einzelnen Vorgänge bei der Erschaffung der Welt, in der gnostisch-orphische Spekulationen mit dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht "zu einem widerspruchsvollen Gebilde" verschmolzen werden (24,4-33,2).[2] Nachdem Henoch die vielfältigen Geheimnisse in den himmlischen Büchern niedergeschrieben hat, erteilt ihm Gott den Auftrag, mit diesen Büchern zur Erde zurückzukehren und sie seinen Söhnen zu übergeben (33,3-10); dabei erhält er von Gott die feste Zusicherung, daß sie durch die kommende Sintflut nicht vernichtet, sondern bis zum letzten Weltzeitalter bewahrt werden (33,10-12).
Dem Bericht über die Rückkehr Henochs zur Erde (38,1-3) schließt sich dann im zweiten Teil des Buches eine Reihe von breit angelegten Abschiedsreden an, in denen Henoch seinen Söhnen die ihm zuteil gewordenen Erkenntnisse weitervermittelt (39,1-66,7). Seinem Auftrag gemäß übergibt er ihnen dabei auch die von ihm selbst verfaßten Bücher, indem er sie ihnen - nach der Rezension A - mit den Worten anvertraut:

> "Nehmt diese Bücher, die Bücher der Handschrift eures Vaters, und leset sie, und in ihnen werdet ihr alle Werke des Herrn erkennen. Viele Bücher gab es seit dem Beginn der Schöpfung und werden sein bis zum Ende der Welt, doch keine werden euch Kunde geben, wie meine Handschrift; wenn ihr an ihnen festhaltet, werdet ihr dem Herrn nicht sündigen." (47,2f)

Das Buch schließt dann mit einem kurzen Bericht über die erneute Entrückung Henochs in den obersten Himmel (67), dem sich noch ein knappes Resümee über das Leben und Wirken Henochs anschließt (68).

---

1) Nach der Rezension A sind es 366 Bücher.
2) Bousset-Gressmann, Religion, 497; zur Einzelanalyse vgl. auch Bietenhard, Himmlische Welt, 95ff.

Das skizzierte Bild zeigt, daß die himmlischen Bücher im slHen als ein enzyklopädisches Verzeichnis aller verfügbaren Einsichten und Erkenntnisse über die Entstehung, Einteilung und Ordnung des gesamten Kosmos verstanden werden; sie bilden die Grundlage des Henoch anvertrauten Wissens über alle kosmogonischen, kosmologischen, astronomischen, angelologischen und nicht zuletzt auch über alle anthropologischen Geheimnisse. Alle diese Stoffe liegen dabei in einer spezifisch prädestinatianischen Ausprägung vor. Besonders deutlich zeigt sich dieser Aspekt in der vorletzten Abschiedsrede Henochs (65,1-10), die einen Abriß über die Zeit von der Schöpfung bis zu dem einen "großen Äon" enthält und die mit den Worten beginnt:

> "Höret, meine Kinder!
> Bevor alles war, bevor die ganze Schöpfung stand,
> hat der Herr das geschaffene Zeitalter festgesetzt,
> und danach schuf er seine gesamte Schöpfung,
> die sichtbare und die unsichtbare." (65,1)

Hier wird erkennbar, daß der Prädestinationsgedanke das tragende Fundament bildet, auf dem der im slHen enthaltene Entwurf ruht: Schöpfung und Geschichte sind der Ausdruck des planenden und alles vorherbestimmenden Handelns Gottes, der der souveräne Urheber und Gestalter allen Seins und Geschehens ist.

III. Die Funktion des Buches im Aufriß des Visionsgeschehens der Apokalypse

1. Die Orientierung des eschatologischen Entwurfs am Heilswerk Christi

Mit dem überwiegenden Teil der im vorangehenden Abschnitt behandelten spätjüd.-apokalyptischen Texte verbindet die Apk der Gedanke, daß der Ablauf der Geschichte bzw. ihrer letzten entscheidenden Phase, der Endgeschichte, durch den göttlichen Plan bestimmt wird, der schon im voraus in einer himmlischen Schrift verzeichnet ist.[1] Nach der Konzeption der Apk ist dieser Plan im Buch mit den sieben Siegeln in unabänderlicher Form festgelegt. Im Gegensatz zu den himmlischen Tafeln in der Zehnwochen-Apokalypse des äthHen und im Jub besteht der Inhalt des Buches jedoch nicht mehr aus einem umfassenden Überblick über die einzelnen Phasen der gesamten Weltgeschichte vom Beginn der Schöpfung bis zum Eschaton; selbst die kürzer zurückliegende Geschichte Israels vom Ende des babylonischen Exils an, wie sie in dem Geschichtsabriß von Dan 11,2ff in den Blick genommen und aus dem "Buch der Wahrheit" vorgetragen wird, spielt für den Inhalt des versiegelten Buches in der Apk überhaupt keine Rolle mehr. Der Apokalyptiker konzentriert seine Darstellung vielmehr ausschließlich auf seine eigene Gegenwart und auf den für ihn unmittelbar bevorstehenden letzten Akt der Geschichte. Diese eigenartige "Verkürzung" der Perspektive steht in engem Zusammenhang mit dem christologischen Ansatz der Apk. Der in ihr enthaltene endzeitliche Entwurf wird von dem Bewußtsein getragen, daß mit dem Christusgeschehen ein besonderer Zeitabschnitt in der Geschichte angebrochen ist, der sich qualitativ von der vorangehenden Zeit unterscheidet. Der Apokalyptiker verzichtet daher bewußt auf eine retrospektive Betrachtung der Weltgeschichte bzw. der Geschichte Israels und wählt das Heilswerk des Todes Jesu zum eigentlichen Bezugspunkt seiner Darstellung nach rückwärts:

---

1) Die kosmologischen Aussagen, die vor allem im slHen bei den himmlischen Büchern im Vordergrund stehen, treten in der Apk dagegen völlig zurück.

> "Mußten Dan. und seine Nachfolger den Blick weit rückwärts wenden zu dem Gott der Väter, um die deutlichen Spuren seiner helfenden Macht in den großen Zeiten der Vergangenheit des Volkes Israel zu finden..., so ist für Johannes der Ausgangspunkt seiner eschatologischen Hoffnung der Glaube an die rettende Gottestat in Jesus und an sein Sieg bedeutendes Erlösungswerk. In diesem Geschehen, ..., liegt für ihn der Angelpunkt des Vertrauens auf den geschichtsmächtigen Gott." [1]

Die heilsgeschichtliche Kontinuität wird damit freilich keineswegs grundsätzlich aufgegeben, wohl aber wird die kritische Distanz zum zeitgenössischen Judentum genau markiert: die Synagoge, die den Glauben verweigert und die sich an der Verfolgung der Christen beteiligt, hat den Anspruch verloren, die Heilsgemeinde Gottes zu sein; in Wahrheit ist sie zur "Synagoge des Satan" pervertiert (Apk 2,9; 3,9)[2]; nicht sie ist die legitime Nachfolgerin der at.lichen Heilsgemeinde, sondern die durch das Blut des Lammes aus allen Völkern und Nationen erkaufte christl. Gemeinde, die das wahre Zwölf-Stämme-Volk der Endzeit repräsentiert (7,1-8).[3] Vom Heilswerk des Todes Jesu aus richtet sich der Blick des Apokalyptikers über seine eigene Gegenwart und den unmittelbar bevorstehenden Entscheidungskampf hinaus auf die kommende Heilszeit, in der die bislang noch verborgene Weltherrschaft Gottes und seines Christus offenbar werden wird. Aus dieser doppelten Perspektiveinstellung ergibt sich eine für die Apk bezeichnende "dialektische" Sicht der Geschichte, die den Beginn der Endzeit einerseits bereits in einem bestimmten geschichtlichen Ereignis der Vergangenheit eingetreten sieht und die doch andererseits die Verwirklichung der eschatologischen Vollendung noch von der Zukunft her erwartet.

---

1) Kümmel, Einleitung, 337. - Dieser Neuorientierung entspricht auch der konsequente Verzicht auf das herkömmliche Stilmittel der Pseudonymität und der fiktiven Vorzeitlichkeit: der Apokalyptiker verbirgt sich nicht mehr hinter der Maske einer Gestalt der Vergangenheit, wie es für die pseudonymen Verfasser der jüd. Apokalypsen charakteristisch ist, sondern er schreibt unter seinem eigenen Namen und für seine eigene Gegenwart.

2) Vgl. dazu Rissi, ThZ 13 (1957), 241ff; ders., Was ist, 95ff und Schweizer, Gemeinde, 118f.

3) Vgl. dazu auch unten, S. 225.

Von dieser spezifischen Geschichtsbetrachtung aus, die am Bekenntnis zum gekreuzigten, auferstandenen und in naher Zukunft wiederkommenden Herrn orientiert ist, wird es verständlich, daß auch der Inhalt des Buches mit den sieben Siegeln nicht mehr die bereits zurückliegende Geschichte umfaßt, sondern daß er sich auf die in der Apk selbst geschilderten endzeitlichen Ereignisse bezieht. Obwohl sich diese Auffassung etwa seit der Reformationszeit weitgehend durchgesetzt hat, bleibt doch in diesem Zusammenhang eine Reihe von Fragen und Problemen, auf die bislang noch keine befriedigenden Antworten gefunden werden konnten. Umstritten ist vor allem die Frage, wie der Inhalt des Buches im Aufriß des Visionsgeschehens der Apk abzugrenzen ist. Setzt er bereits mit der Lösung der einzelnen Siegel in Apk 6,1ff ein oder wird er erst nach der Lösung des letzten Siegels von Apk 8,1 an enthüllt? Wie weit reicht er im Aufriß des Visionsgeschehens nach vorn? Umfaßt er lediglich den engeren Zusammenhang der sieben Siegelvisionen, oder erstreckt er sich darüber hinaus auf das gesamte endzeitliche Geschehen, das in der Apk dargestellt wird? Um eine angemessene Antwort auf diese Fragen geben zu können, ist es zweckmäßig, von der Darstellung der Apk selbst auszugehen.

2. Die Verwirklichung des endzeitlichen Geschichtsplans Gottes

Der Ablauf der endzeitlichen Ereignisse wird in der Apk dadurch eingeleitet, daß das Lamm die Siegel des Buches löst und durch diesen Vorgang jeweils ein konkretes Visionsgeschehen herbeiführt (6,1ff). Geht man von den Gegebenheiten der profanen Urkundenpraxis aus, nach denen ein versiegeltes Schriftstück erst nach der Lösung aller Siegel geöffnet werden kann, dann könnte auch der Inhalt des Buches noch nicht mit der Lösung des ersten Siegels, sondern erst nach der des letzten Siegels, d.h. von Apk 8,1 an, enthüllt werden.[1] Dabei verdient freilich die Tatsache

1) Diese Auffassung wird v.a. von jenen Exegeten vertreten, die ihre Interpretation streng an den technischen Details der Konstruktion antiker Urkunden orientieren; vgl. z.B. Zahn, Offenbarung, 333ff; ders., Einleitung 2, 602f; Hadorn, Offenbarung, 80; Taylor, JThS 31 (1930), 266ff und Koep, Buch, 21f.

Beachtung, daß es in der Apk überhaupt nicht auf einen endgültigen Akt der Öffnung des Buches und auf die mündliche Bekanntgabe seines Inhaltes ankommt, sondern daß es in ihr ausschließlich um die einzelnen Akte der Lösung seiner Siegel geht. Auch nachdem das letzte Siegel durch das Lamm gelöst wurde, fehlt im Text jeder Hinweis darauf, daß das Buch jetzt vollständig geöffnet ist und sein Inhalt bekanntgegeben wird. Wenn hier also die Vorstellung zugrundeliegen würde, daß der Inhalt des Buches erst nach der Lösung des letzten Siegels enthüllt wird, so hätte der Verfasser der Apk den entscheidenden Akt der endgültigen Öffnung des Buches kaum übergehen können, da er ja die eigentliche Pointe der ganzen Prozedur der Lösung seiner Siegel durch das Lamm bilden würde.
Die analogisierende Argumentationsweise bei der Interpretation des Buches läßt sich daher kaum aufrechterhalten; sie setzt voraus, daß sich der Verfasser der Apk durchgehend an das gewählte Bild aus der Rechtssphäre gehalten und seine Darstellung streng an den Realitäten der profanen Urkundenpraxis orientiert hat. Indem man einseitig anschaulich zu machen versucht, was nicht unter dem Gesichtspunkt wirklichkeitsbezogener Anschaulichkeit konzipiert wurde, gerät man in Schwierigkeiten, die sich nur dann begreifen und erklären lassen, wenn man die Funktion berücksichtigt, die der Lösung der einzelnen Siegel des Buches in der Apk zukommt.
Entscheidend für den Fortgang des Visionsgeschehens in Apk 6,1ff ist nicht ein abschließender Akt der Öffnung des Buches, sondern - wie bereits erwähnt - ausschließlich die einzelnen Teilakte der Lösung seiner Siegel. Von einer Öffnung des Buches wird von Apk 5,5 an überhaupt nicht mehr gesprochen; bezeichnend für die hier zugrundeliegende Vorstellung ist vielmehr die Beobachtung, daß die Aussagen darüber in der Vision von Apk 5 immer mehr zurücktreten und durch die Angaben über das "Lösen" bzw."Öffnen" seiner Siegel ersetzt werden:
in V.2 werden die beiden Ausdrücke ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον und λῦσαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ zunächst noch nebeneinander verwendet; in V.5 werden sie dann zu der Wendung ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ zusammengefaßt und in V.9 wird schließlich nur noch der

Ausdruck ἀνοῖξαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ gebraucht, der dann regelmäßig zu Beginn der einzelnen Siegelvisionen in stereotyper Form wiederkehrt (6,1.3. 5.7.9.12; 8,1). Die Parallelität der beiden Ausdrücke ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον und λῦσαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ in Apk 5,2 und ihre Kontraktion in Apk 5,5 deuten darauf hin, daß die Öffnung des Buches kunstvoll in sieben einzelne Teilakte zerlegt wird.[1] Durch diese Auffächerung des Gesamtvorgangs erhält die Darstellung in Apk 6,1ff den Charakter einer symbolischen Handlung, die sich durch ein hohes Maß an Plastizität und Lebendigkeit auszeichnet. Zugleich dient sie jedoch dazu, die in den Siegelvisionen geschilderten endzeitlichen Ereignisse nach dem in der Apk dominierenden Prinzip der Siebenzahl zu gliedern und ihnen dadurch den Charakter eines streng gesetzmäßig aufgebauten Geschehens zu verleihen.
Zu beachten ist dabei jedoch, daß der Inhalt des Buches dem Apokalyptiker nicht diktiert oder vorgetragen wird, wie man das zunächst von den entsprechenden Aussagen über die himmlischen Bücher und Tafeln in den erörterten spätjüd.-apokalyptischen Texten her erwarten würde. Die Grundkonzeption bestand ja in diesen Texten darin, daß die einzelnen Offenbarungsempfänger entweder selbst nach ihrer Entrückung in den Himmel Einsicht in den Inhalt der himmlischen Bücher erhalten haben[2], oder daß er ihnen durch eine Vermittlergestalt diktiert oder in anderer Weise kundgegeben wurde.[3] In der Apk wird diese Konzeption dadurch abgewandelt, daß der Inhalt des Buches dem Apokalyptiker nicht in mündlicher Form mitgeteilt wird, sondern daß er jeweils bei der Lösung der einzelnen Siegel

---

1) In Parenthese sei hier bemerkt, daß es auch rein technisch möglich ist, eine Buchrolle so zu konstruieren, daß mit der Lösung jeweils eines Siegels ein Teilinhalt der betreffenden Rolle zum Vorschein kommt (vgl.Weiss, Offenbarung, 57 Anm.3). Dem symbolischen Stil der Apk entsprechend halte ich es jedoch für angemessener, auf die Erklärung der technischen Einzelheiten bei der Versiegelung des Buches ganz zu verzichten.

2) So zB Henoch nach den Aussagen des äthHen; vgl.oben, S.202ff.

3) So zB Daniel nach den Angaben von Dan 10,21 und Mose nach der Darstellung von Jub 1,29; 2,1ff; vgl.dazu oben, S.186f bzw. 207f.

seine Verwirklichung erfährt.[1] Die Lösung der Siegel bildet demnach nicht erst die Voraussetzung für eine endgültige Öffnung des Buches, sondern sie setzt seinen Inhalt jeweils in konkretes Visionsgeschehen um. Im Hintergrund der Darstellung von Apk 6,1ff steht daher unverkennbar der Gedanke, daß mit der Lösung der einzelnen Siegel die augenblickliche Verwirklichung des im Buch verzeichneten endzeitlichen Geschichtsplanes eintritt:"wenn die Siegel geöffnet werden, dann geschieht das, was im Buche steht."[2]

Analoge Vorstellungen finden sich im spätjüd.-apokalyptischen Schrifttum im 4. Esrabuch, das etwa gleichzeitig mit der Apk gegen Ende des 1.Jh. nChr entstanden ist.[3] Von den unheilvollen Zeichen der letzten Zeit heißt es dort in direkter Gottesrede:

> "Siehe, Tage werden sein, wenn ich komme zu nahen, um heimzusuchen die Erdenbewohner, ..., da will ich folgende Zeichen geben: Bücher werden aufgetan im Angesichte der Veste, die werden alle auf einmal sehen. Jährige Kinder werden ihre Stimme erheben und reden, Schwangere gebären Frühgeburten im dritten und vierten Monat; die aber bleiben am Leben und laufen umher..." (6,18.20f) [4]

Das Aufschlagen der hier erwähnten himmlischen Bücher hat offenbar den sofortigen Eintritt der apokalyptischen Plagen zur Folge, die dann im weiteren Verlauf der Darstellung in ausführlicher Form geschildert werden.[5]

---

1) Die enge Verbindung beider Momente kommt in der stereotypen Redeweise deutlich zum Ausdruck, mit der die einzelnen Siegelvisionen eingeleitet werden:" καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα ... εἶδον (καὶ ἰδού)... " (6,3.5.7.9; 8,1; umgestellt sind beide Glieder in 6,1.12).

2) Gunkel, Verständnis, 60f. - Zum Hintergrund dieser Anschauung, die ursprünglich im Umkreis des magischen Denkens verwurzelt zu sein scheint und die in ähnlicher Form auch beim Blasen der sieben Posaunen (8,7.8.10.12; 9,1.13; 11,15) und beim Ausgießen der sieben Zornschalen vorausgesetzt wird (16,2.3.4.8.10.12.17), vgl. Müller, ZNW 51 (1960), 268ff; ders., ZNW 54 (1963), 255.

3) Zum Datierungsproblem vgl. Eißfeldt, Einleitung, 849.

4) Übersetzung mit Gunkel, in: Kautzsch, Apokryphen 2,365.

5) Zum Verständnis der Bücher vgl. Volz, Eschatologie, 152f. 292 und Billerbeck, Kommentar 2, 175.- Eine verwandte Anschauung steht auch hinter dem Bild von der fliegenden Schriftrolle in Sach 5,1-4: auf dieser ungewöhnlich umfangreichen Rolle ist ein Fluch verzeichnet, der über das ganze Land ausgeht;er ist geradezu mit magischen Kräften ausgestattet, da durch ihn jeder Dieb und jeder Meineidige gestraft und gerichtet wird.

Ähnlich bewirkt auch das Lamm in Apk 6,1ff durch das Lösen der Siegel des Buches die in den Siegelvisionen beschriebenen endzeitlichen Ereignisse. Was in 4Esr 6,20ff jedoch durch einen einmaligen Akt hervorgerufen wird, das wird in Apk 6,1ff kunstvoll in sieben aufeinander folgende Teilakte zerlegt. Die Wahl dieser Darstellungsweise ist in der Apk natürlich kein literarischer Selbstzweck; ihr muß insofern entscheidende Bedeutung zugemessen werden, als Christus nicht mehr nur in der Rolle eines Offenbarungsmittlers fungiert, sondern daß er durch das Lösen der Siegel zum eigentlichen Urheber der dargestellten endzeitlichen Ereignisse wird. Der Verfasser der Apk zieht damit die volle Konsequenz aus dem christologischen Ansatz, den er in der Vision von Apk 5 zugrundelegt: der von Gott legitimierte und mit höchster Macht und Würde ausgestattete eschatologische Herrscher der Welt setzt das endzeitliche Geschehen in Gang und führt es seinem unabänderlich vorherbestimmten Ziel entgegen.

In einer unaufhaltsamen Folge apokalyptischer Katastrophen steigt die Schilderung dabei von den politischen und sozialen Konflikten in den ersten vier Siegelvisionen (6,1-8) über die Ankündigung unmittelbar bevorstehender blutiger Verfolgungen der Zeugen Jesu in der fünften Siegelvision (6,9-11) bereits bis zur Auflösung der Ordnung des Kosmos und dem Kommen des großen Tages des Zornes des Lammes in der sechsten Siegelvision auf (6,12-17).[1] Auf dem Höhepunkt dieser Vision bricht die

---

1) Den traditionsgeschichtlichen Hintergrund für diese Schilderung bildet die in der spätjüd.Apokalyptik verbreitete Anschauung, daß sich das Ende durch unheilvolle Zeichen und Katastrophen, die sog. "messianischen Wehen", ankündigt (vgl. die Belege bei Volz, Eschatologie, 147ff; Billerbeck, Kommentar 4.2, 977ff und Bousset-Gressmann, Religion, 250f). Die Auswahl und Anordnung der einzelnen Ereignisse, die der Verfasser der Apk in dieser Visionsreihe bietet, entspricht weitgehend dem Entwurf in der synoptischen Apokalypse (Mk 13,7-13.24-27 parr). Diese Übereinstimmungen erklären sich jedoch nicht durch ein direktes Abhängigkeitsverhältnis des Apokalyptikers von den bzw. einem der Synoptiker (so Charles, Revelation 1, 159), sondern sie weisen auf die Benutzung einer gemeinsamen Überlieferungsgrundlage hin, die sich in der christl.Gemeinde schon relativ früh herausgebildet haben muß (mit Lohmeyer, Offenbarung, 58; Vos, Synoptic Traditions, 191f und Schweizer, Markus-Evangelium, 151f).

Schilderung dann jedoch unvermittelt ab und mündet aus in die beklemmende Frage:"Wer kann bestehen?" (6,17b) Damit gibt der Verfasser der Apk bereits das Stichwort, das die Thematik der beiden folgenden Zwischenstücke beherrscht (7,1-17). In scharfem Kontrast zu den vorangegangenen Katastrophen entwirft er hier ein verheißungsvolles Bild von der geborgenen Existenz der christl.Gemeinde in der Endzeit. Im Vordergrund des ersten Zwischenstückes (7,1-8) steht dabei der Gedanke, daß die Gemeinde das Zwölf-Stämme-Volk der Endzeit ist, das durch die Versiegelung unter den wirksamen Schutz Gottes gestellt und zugleich zu seinem Eigentumsvolk dekretiert wird.[1] Das "Siegel des lebendigen Gottes" (7,2), das die 144000 Gottesknechte auf ihrer Stirn tragen[2], steht daher in scharfem Gegensatz zum "Malzeichen des Tieres" (13,16.17; 14,9.11; 16,2 uö), das die Anhänger des Satan und des Antichristen auf ihrer rechten Hand oder auf ihrer Stirn tragen. Diesem Bild stellt der Apokalyptiker im zweiten Zwischenstück die unzählbare Schar der Erlösten gegenüber, die vor dem göttlichen Thron ein Triumphlied auf Gott und das Lamm anstimmen (7,9f), das dann von den Engelchören respondierend aufgegriffen und mit einer feierlichen Doxologie auf die Macht und Herrlichkeit Gottes beantwortet wird (7,11f). In dem abschließenden Deutegespräch erfährt der Apokalyptiker von einem der 24 Ältesten, daß es sich bei der unzählbaren Schar um die Glaubenden handelt, die aus der "großen Trübsal" kommen und ihre Gewänder im Blute des Lammes weißgewaschen haben (7,13f); ihnen gilt daher die Verheißung, daß sie in der künftigen Heilszeit in enger Gemeinschaft mit Gott und dem Lamm leben werden (7,15-17).
So kreisen beide Zwischenstücke um den Gedanken, daß die Gemeinde das von Gott für die kommenden Prüfungen versiegelte Volk ist und zugleich die aus der Prüfung

---

1) Zum Hintergrund der Versiegelungsvorstellung vgl. in diesem Zusammenhang Michaelis, ThZ 12 (1956), 517ff und Fitzer, ThW 7 (1964), 951f.
2) Die Zahl 144000 ist nicht rein arithmetisch, sondern symbolisch zu verstehen; sie weist auf die Vollständigkeit der Erwählten und auf ihre Beziehung zum at.lichen Gottesvolk hin (zur symbolischen Bedeutung der Zahl 12 in der Apk vgl. den Exkurs von Reader, Stadt Gottes,81ff).

siegreich hervorgegangene Schar der Erlösten. Diesen Themenkreis arbeitet der Verfasser der Apk nicht mechanisch in die Siebenerreihe der Siegelvisionen ein, sondern er entfaltet ihn gleichsam in einem Nachtrag dazu. Die Stellung der beiden Zwischenstücke v o r der letzten Siegelvision deutet freilich darauf hin, daß auch sie zum Inhalt des Buches hinzugehören und nicht künstlich davon isoliert werden können.[1)]
Wie weit reicht nun aber der Inhalt des Buches nach vorn im Aufriß des Visionsgeschehens der Apk? Findet er seinen Abschluß bereits in dem "halbstündigen Schweigen", das mit der Lösung des siebenten Siegels im Himmel eintritt (Apk 8,1), oder erstreckt er sich darüber hinaus auch auf die sich anschließende Reihe der sieben Posaunenvisionen?

3. Die siebente Siegelvision

Um die Frage nach der Abgrenzung der letzten Siegelvision - und damit auch des Inhaltes des Buches mit den sieben Siegeln - sachgemäß beantworten zu können, ist es zweckmäßig, von der Analyse der literarischen Struktur dieser Vision auszugehen. Charakteristisch für sie ist die auffallende Verwandtschaft mit den ersten vier Siegelvisionen (6,1-8), die sowohl inhaltlich als auch formal eine zusammengehörende Visionseinheit bilden. Beide Visionskomplexe gehören formgeschichtlich zum Typ der sog. "kleinen Bevollmächtigungsszenen", denen im Unterschied zur Bevollmächtigung des Lammes in Apk 5,6-14 keine Gotteserscheinung vorausgeht.[2)] Diese Szenen sind nach einem festen Aufbauschema konzipiert, das zunächst an den vier einleitenden Siegelvisionen aufgezeigt werden soll. Das Schema besteht aus einem Vorbereitungsakt und dem eigentlichen Bevollmächtigungsgeschehen:

---

1) Gegen Müller, Untersuchungen, 2, der nur die apokalyptischen Katastrophen zum Inhalt des Buches rechnet (zur Kritik vgl. auch Jörns, Evangelium, 39 Anm.97 und den Nachtrag von Holtz, Christologie, 248).
2) Zur Terminologie und zur Analyse des betreffenden Materials vgl. die beiden Exkurse bei Müller, Untersuchungen, 108ff. 142f mit der zusammenfassenden Synopse im Anhang IV.

1. Den Auftakt zu den vier genannten Visionen bildet das Lösen je eines der Siegel des Buches durch das Lamm (6,1a.3a.5a.7a), das jeweils mit der Aufforderung der vier Wesen an die apokalyptischen Reiter verbunden ist: "Komm!" (6,1b.3b.5b.7b). Diese stereotyp wiederkehrenden Rufe sind noch nicht als Folgeerscheinungen bei der Lösung der einzelnen Siegel zu verstehen, sondern sie stellen lediglich Begleiterscheinungen dar; sie dienen in erster Linie dazu, die erforderliche Distanz zwischen dem Lamm und den unheilbringenden Reitern herzustellen, die dann in Erscheinung treten.
2. Im eigentlichen Hauptteil aller vier Visionen folgt dann - eingeleitet durch die strukturbildende Visionsformel καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ [1] - zunächst der Auftritt von vier verschiedenfarbigen Pferden, der im allgemeinen mit einem knappen Portrait der einzelnen Reitergestalten verbunden ist (6,2ab.4a.5cd.8a-c). Im Mittelpunkt des Visionsgeschehens steht dann die Wiedergabe eines Bevollmächtigungsaktes, der durch die charakteristische Passivkonstruktion ἐδόθη αὐτῷ bzw. αὐτοῖς umschrieben wird (6,2c.4(b)d.8d).[2] Die Wahl dieser Konstruktion, die "das markanteste Stück" der ganzen Gattung darstellt[3], weist nachdrücklich auf die begrenzte Vollmacht der einzelnen Reiter hin: die ihnen übertragenen Funktionen üben sie nicht aus eigener Machtvollkommenheit aus, sondern sie unterstehen ganz dem Willen Gottes und des Lammes. Den Abschluß des

---

1) Ausgelassen wird die Formel nur in der Einleitung zur zweiten Siegelvision, in der die Majuskeln A und C sowie der An- und der K-Text übereinstimmend die Lesart ἔρχου. καὶ ἐξῆλθεν... bieten (6,3f). An den anderen drei Stellen haben A C und der An-Text allein den ursprünglichen Text mit ἔρχου. καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ... bewahrt (6,1f.5.7f), während der K-Text καὶ εἶδον durch καὶ ἴδε ersetzt und zum vorangehenden ἔρχου gezogen hat: ἔρχου καὶ ἴδε. καὶ ἰδοὺ...(die Aufforderung gilt hier nicht den Reitern, sondern dem Apokalyptiker!). S zeigt schließlich mit seiner Lesart ἔρχου καὶ ἴδε. καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ... in allen drei Fällen eine sekundäre Kombination der beiden zuvor genannten Varianten und erweist sich damit als die späteste Stufe der Überlieferung des Textes (zum Befund vgl. auch Schmid, Studien 2, 129).

2) Eine Ausnahme bildet nur die dritte Siegelvision; s.dazu unten, S. 228.

3) Müller, Untersuchungen, 111.

Visionsgeschehens bildet dann in der Regel ein Hinweis auf die Auswirkungen, die die Bevollmächtigungen der apokalyptischen Reiter im irdischen Bereich hervorrufen (6,2d.(4bc.) 8e).

Im Überblick über alle vier Visionen ergibt sich damit folgendes zweiteilige Strukturschema:

1. Vorbereitung
   a) Öffnen der Siegel
   b) Rufe der vier Wesen
2. Bevollmächtigungen der Reiter
   a) Auftritt und Beschreibung der Gestalten
   b) Bevollmächtigungsakte
   c) Auswirkungen der Bevollmächtigungen

Geringfügige Abweichungen von diesem Grundschema sind in der zweiten Siegelvision durch das Fehlen einer genauen Beschreibung des Reiters zu konstatieren; in der dritten Vision tritt an die Stelle der Übergabehandlung der mündliche Befehl einer himmlischen Stimme (6,6), der jedoch eine ähnliche Funktion erfüllt, wie das Bevollmächtigungsgeschehen in den anderen drei Visionen; in der vierten Siegelvision fällt schließlich das Auftreten von zwei Gestalten auf ("Tod" und "Hades"), die jedoch eng zusammengehören und daher auch gemeinsam bevollmächtigt werden (6,8d). Im übrigen wird der Schematismus der Darstellung jedoch in allen vier Visionen streng eingehalten; das trägt wesentlich zu ihrer inneren Geschlossenheit und Zusammengehörigkeit bei.

Das gleiche Aufbauschema liegt nun auch der Konzeption der siebenten Siegelvision zugrunde:

1. Den Auftakt bildet auch hier das Öffnen des letzten Siegels durch das Lamm (8,1a), das jedoch im Gegensatz zu den Rufen der vier Wesen in den einleitenden vier Siegelvisionen von einem halbstündigen Schweigen begleitet wird (8,1b).[1)]
2. Im eigentlichen Hauptteil der Vision schließt sich dann - eingeleitet durch die Visionsformel καὶ εἶδον (8,2a) - wiederum die Schilderung eines Bevollmächtigungsgeschehens an, das im Prinzip die gleichen Strukturelemente aufweist, wie die Bevollmächtigungen der apokalyptischen Reiter: zunächst wird auch hier berich-

---

1) Zur Deutung dieser Angabe vgl. den Exkurs unten, S.233ff.

tet, wie die sieben Posaunenengel in der himmlischen Welt in Erscheinung treten (8,2a); ihre Beschreibung, die in der knappen Funktionsaussage "die vor Gott stehen" zusammengefaßt ist, kennzeichnet sie als eine der ranghöchsten Gruppen in der Engelhierarchie der Apk.[1] Dem Auftritt der Engel schließt sich dann die Wiedergabe des eigentlichen Bevollmächtigungsaktes an, der auch hier durch die charakteristische Passivkonstruktion ἐδόθησαν αὐτοῖς umschrieben wird (8,2b). Nach einem kurzen Zwischenstück, in dem ein Engel die Gebete der Heiligen vor Gott bringt (8,3f) und schon vorausweisend das Gericht an der Menschheit vollstreckt (8,5), folgt dann auch in diesem Zusammenhang die Ausführung des Auftrages, die jedoch ungleich breiter als in den ersten vier Siegelvisionen entfaltet wird (8,6ff).

Die aufgezeigten strukturellen Entsprechungen zwischen den vier einleitenden Siegelvisionen und der letzten Siegelvision sind ein klares Indiz dafür, daß sich diese Vision nicht in der andeutenden Schilderung des "halbstündigen Schweigens" erschöpft, das mit der Lösung des siebenten Siegels eintritt, sondern daß sie darüber hinaus die gesamte Reihe der sich unmittelbar anschließenden Posaunenvisionen umgreift. Die beiden Komplexe der Siegel- und Posaunenvisionen werden demnach nicht unverbunden nebeneinander gestellt, sondern sie werden dadurch geschickt miteinander verklammert, daß sich der Zyklus der Posaunenvisionen aus dem letzten Siegel heraus entfaltet.[2] Durch diesen literarischen Kunstgriff bleibt das Lamm in Wirklichkeit auch in dieser Visionsreihe die dominierende Gestalt. In seinem Auftrag setzen die sieben Posaunenengel die vernichtenden Strafgerichte an der Welt fort, die

---

1) Vgl. dazu Michl, Engel, 184f und die Kommentare zSt.

2) Auf diesen Sachverhalt weist auch eine interessante Beobachtung von Lohmeyer, Offenbarung, 73 hin, nach der der Apokalyptiker im vorliegenden Zusammenhang das "literarische Mittel der Verschränkung" verwendet, durch das er einerseits die Motive von Apk 8,1 und 8,3-5 sowie andererseits jene von Apk 8,2 mit denen von Apk 8,6ff eng miteinander verknüpft:"Die innige Zusammengehörigkeit beider Motive, ..., ist dadurch zum Ausdruck gebracht, daß beide in (8,)1f. wie in einer Überschrift erscheinen, um dann in (8,)3-5.6.7ff. nacheinander zu erscheinen."

durch die vier apokalyptischen Reiter eingeleitet wurden. Für die Frage nach der Abgrenzung des Inhaltes des Buches mit den sieben Siegeln ergibt sich aus diesen Beobachtungen die SChlußfolgerung, daß er seinen Abschluß noch nicht mit dem halbstündigen Schweigen in Apk 8,1 finden kann, sondern daß er darüber hinaus das gesamte Visionsgeschehen umfassen muß, das in den Posaunenvisionen geschildert wird.

In den ersten sechs Visionen greift der Apokalyptiker dabei weitgehend auf at.liches Überlieferungsgut zurück, das er seinem Aufriß in sehr selbständiger Weise integriert. Die Naturkatastrophen in den ersten vier Visionen (8,7-12), von denen jeweils ein Drittel des Landes (8,7), des Meeres (8,8f), der Flüsse (8,10f) und der Gestirne (8,12) betroffen wird, sind als endzeitliche Gegenbilder zu den ägyptischen Plagen der Exodustradition konzipiert.[1] Die Beschreibung der furchterregenden Heuschrecken, die in der fünften Posaunenvision unter der Führung des "Engels des Abgrundes" auf der Erde erscheinen (9,1-11), verbindet Elemente dieser Tradition mit der Schilderung der Heuschreckenplage in Jo 1f; in der Zeichnung des dämonischen Charakters der Heuschrecken geht der Apokalyptiker jedoch weit über seine at.liche Vorlage hinaus. Die sechste Posaunenvision, die in ihren Rahmenstücken eine Reihe von Anklängen an at.liche Motive enthält (9,13f.20f), führt - wie die ihr entsprechende Siegelvision - eine ungeheure Intensivierung des apokalyptischen Geschehens herbei. Durch die dämonischen Mächte, die im Mittelteil dieser Vision beschrieben werden (9,16-19), wird bereits ein Drittel der gesamten Menschheit vernichtet (9,18). Der vorläufig noch verschont gebliebene Teil verharrt jedoch auch weiterhin in seinen heidnischen Lastern und in seiner Unbußfertigkeit (9,20f); damit ist eigentlich schon in diesem Zusammenhang die Voraussetzung für das definitive Kommen des göttlichen Gerichtszorns gegeben.

---

1) S.dazu bereits oben, S.151.

In Analogie zur Komposition der Siegelvisionen unterbricht der Verfasser der Apk jedoch auch hier den weiteren Ablauf des Visionsgeschehens vor der letzten Posaunenvision und schaltet an dieser Stelle zwei - allerdings noch umfangreichere - Zwischenstücke ein (10,1-11,13). Mit ihnen verfolgt er dabei eine ähnliche Tendenz wie mit den beiden Zwischenstücken in Apk 7. Während das erste Stück (10,1-11) primär den Charakter einer szenischen Exposition für das weitere Visionsgeschehen hat[1], steht in den beiden Abschnitten des zweiten Zwischenstücks das Schicksal der christl. Gemeinde in der Endzeit im Vordergrund (11,1-13).[2] Im ersten Abschnitt dieses Zwischenstücks erhält der Apokalyptiker den Befehl, den Tempel Gottes, den Altar und die Anbetenden zu "messen" (11,1), den äußeren Vorhof des Tempels jedoch außeracht zu lassen, da er und die heilige Stadt den heidnischen Völkern für 42 Monate preisgegeben wird (11,2). Die Wiedergabe dieser symbolischen Handlung geht vermutlich auf ein überkommenes jüd. Fragment zurück, das ursprünglich die Situation der Belagerung Jerusalems durch die Römer und die Verteidigung der inneren Tempelanlagen durch die Zeloten im Jahre 70 nChr voraussetzte; der Apokalyptiker hat dieses kurze Bruchstück jedoch seines aktuellen Bezuges entkleidet und auf die eschatologische Situation der christl. Gemeinde umgedeutet: in der Zeit der schwersten Bedrängnis bleibt sie als das wahre Gottesvolk der Endzeit vor dem Zugriff der gottfeindlichen Mächte bewahrt.

---

1) Der feierliche Schwur des Engels in Apk 10,5-7 weist bereits auf die letzte Posaunenvision voraus (11,15-19); das Verzehren der kleinen Buchrolle durch den Apokalyptiker (10,8-10) und der an ihn gerichtete Befehl der himmlischen Stimmen, von neuem über Völker und Nationen zu weissagen (10,11), bildet die Überleitung zum zweiten Zwischenstück (11,1-13).

2) Zur Problematik beider Abschnitte, die zu den rätselhaftesten und schwierigsten Partien der gesamten Apk gehören, vgl. außer den Kommentaren die Untersuchungen von Ernst, Gegenspieler, 124ff und Reader, Stadt Gottes, 243ff.

Mit dieser Verheißung verbindet er im zweiten Abschnitt einen Bericht über das Auftreten der beiden "Zeugen", die mit der Macht des Elia und des Mose ausgestattet sind und 1260 Tage lang in Jerusalem weissagen (11,3-6); am Ende ihrer Tätigkeit werden sie von dem "Tier" bezwungen und getötet, das aus dem Abgrund aufsteigt (11,7); ihre Leichname bleiben auf der Straße der Stadt unbestattet liegen (11,8), da die Völker das Begräbnis nicht zulassen (11,9) und ihren Tod feiern (11,10); nach dreieinhalb Tagen werden sie jedoch auf wunderbare Weise auferweckt und in den Himmel entrückt (11,11f); darauf ereignet sich ein gewaltiges Erdbeben, durch das ein Zehntel der Stadt zerstört und 7000 Menschen getötet werden; der übriggebliebene Teil der Bevölkerung gerät in große Furcht und bekehrt sich zu Gott (11,13).

In diesem Stück knüpft der Verfasser der Apk an eine überkommene jüd. Überlieferung an, nach der der Antichrist und die beiden Zeugen in der Endzeit in Jerusalem auftreten werden.[1] An ihrem Schicksal versucht er hier in paradigmatischer Form zu zeigen, daß alle, die in der Zeit der schwersten Bedrängnis an der μαρτυρία festhalten, die rettende und bewahrende Treue Gottes erfahren. Die Auferweckung der beiden Zeugen nimmt daher bereits das Schicksal der Zeugen Jesu vorweg, die mit ihm im messianischen Zwischenreich die priesterliche und königliche Herrschaft teilen werden (20,4-6).

Durch ihre Stellung v o r der letzten Posaunenvision sollen auch diese beiden Zwischenstücke zweifellos als Bestandteil des im Buch mit den sieben Siegeln verzeichneten endzeitlichen Geschichtsplans Gottes verstanden werden. Allerdings stellt sich dann wiederum im Zusammenhang mit der letzten Posaunenvision die Frage, wie sie im Aufriß des Visionsgeschehens der Apk nach vorn abzugrenzen ist.

---

1) Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Überlieferung, die in etwas modifizierter Form auch in der koptischen Elias-Apokalypse erscheint, vgl. Lohse, Offenbarung, 63 und Reader, Stadt Gottes, 251f.

4. Exkurs: Das Problem der Deutung des halbstündigen Schweigens in Apk 8,1

Die Bedeutung, die der Verfasser der Apk mit der Angabe über das halbstündige Schweigen verbindet, das nach der Lösung des siebenten Siegels im Himmel eintritt (Apk 8,1), läßt sich kaum noch mit Sicherheit ermitteln.[1] Wenig überzeugend dürften dabei freilich von vornherein jene Auslegungsversuche sein, die bei einer rein psychologisierenden Interpretation des Textes stehen bleiben. So spricht zB C.Schneider in seiner Studie zum psychologischen Hintergrund der Apk von einer "Erlebnisstille, die überaus oft bei Erschöpfung Halluzinierender eintritt und neuen Halluzinationen vorausgeht."[2] Im Blick auf die Erkenntnisse der modernen Psychologie mag das durchaus zutreffend sein, nur ist damit noch keineswegs die Bedeutung erklärt, die diese Angabe für das Verständnis des Visionsgeschehens in der Apk hat. Dieser Einwand kann auch dadurch kaum entkräftet werden, daß man mit W.Bousset im vorliegenden Zusammenhang an eine Objektivierung des subjektiven Erlebens des Apokalyptikers denkt.[3]

Die in der spätjüd. Apokalyptik belegte Vorstellung vom universalen Schweigen, das in der Urzeit vor der Schöpfung herrschte und in das die Welt in der Endzeit unmittelbar vor Beginn des neuen Äons zurücksinken soll[4], kann für

---

1) Die Feststellung von G.Bornkamm, daß an dieser Stelle "kein Exeget darum herumkommt, 'e silentio' zu argumentieren" (Komposition, in: Studien, 221), faßt die bestehenden Schwierigkeiten in einem prägnanten Wortspiel zusammen.

2) Erlebnisechtheit, 65.

3) Offenbarung, 290.

4) Nach den Aussagen von 4Esr 7,28-31 wird der Messias nach einer Herrschaftsperiode von 400 Jahren sterben und mit ihm alle Menschen (7,28f):"Dann wird sich die Welt zum S c h w e i g e n d e r U r z e i t wandeln, sieben Tage lang, wie im Uranfang, so daß niemand überbleibt" (7,30); nach dieser Zeit soll dann der neue Äon erwachen und die Vergänglichkeit selber vergehen (7,31); vgl. auch 4Esr 6,39 und sBar 3,7.

den vorliegenden Zusammenhang ebenfalls kaum in Betracht gezogen werden.[1] Ganz abgesehen davon, daß in Apk 8,1 nicht - wie in den betreffenden spätjüd.-apokalyptischen Texten - von einem Schweigen in der Welt, sondern von einem Schweigen "im Himmel" gesprochen wird, steht diese Deutung doch in krassem Widerspruch zur Komposition der Apk. Die siebente Siegelvision bildet noch nicht den Abschluß des eschatologischen Dramas, sondern den Auftakt zu weiteren apokalyptischen Katastrophen; von einem eschatologischen Schweigen, wie es in den betreffenden spätjüd.-apokalyptischen Texten vorausgesetzt wird, könnte in der Apk daher sinnvollerweise erst beim Übergang von Apk 20 zu Apk 21 gesprochen werden.[2]
Können diese und ähnliche Auslegungsversuche nicht recht überzeugen[3], so wird man die Möglichkeit zu erwägen haben, daß der Verfasser der Apk in diesem Zusammenhang an ein vorgegebenes Motiv in der prophetischen Tradition anknüpft, nach dem das Schweigen vor Jahwe (!) als Ausdruck für sein unmittelbar bevorstehendes Gericht verstanden wird.[4] Diese Anschauung, die einen festen Haftpunkt in der Überlieferung vom "Tag Jahwes" zu haben scheint[5], kommt besonders deutlich in der Verkündigung

---

1) Gegen Bultmann, ThLZ 22 (1927), 512 und Rissi, was ist, 9ff; ders., Alpha und Omega, 90f.
2) Außerdem differieren in beiden Fällen auch die Angaben über die Dauer des Schweigens: während die "sieben Tage" von 4Esr 7,30 in deutlicher Korrespondenz zum Sieben-Tage-Schema der Schöpfungswoche stehen (Gen 1,1-2,4), bleibt der Sinn der Angabe über die "ὡσεὶ ἡμιώριον ἡμίωρον" (so mit S An K anstelle des ungewöhnlicheren ἡμίσωρον, das A C und der Apk-Text des Oxyrhynchus (2053) bieten) in Apk 8,1 völlig dunkel; in der LXX ist der Begriff nicht belegt.
3) Die von Charles, Revelation 1, 223f und Lohmeyer, Offenbarung, 73 herangezogenen rabb. Parallelen, die vom Lobpreis der dienenden Engel bei Nacht und ihrem Schweigen am Tage sprechen, tragen m.E. ebenfalls kaum zu einer befriedigenden Deutung der Aussagen von Apk 8,1 bei.
4) Vgl. Hab 2,20; Zeph 1,7; Sach 2,17 mit den folgenden Erläuterungen.
5) Zur Abgrenzung und zur traditionsgeschichtlichen Einordnung der betreffenden at.lichen Texte, in denen diese, auf die Tradition der heiligen Jahwe-Kriege zurückgehende Vorstellung aufgegriffen wird, vgl. Gressmann, Ursprung, 141ff; v.Rad, ThW 2 (1935), 945ff; ders., Theologie 2, 129ff und v.d.Osten-Sacken, Apokalyptik, 39ff.

Zephanjas zum Ausdruck. Mit dem Ausruf:"Stille vor Jahwe dem Herrn (הס מפני אדני יהוה)! Denn der Tag Jahwes ist nahe" (1,7)[1], kündigt der Prophet hier den bevorstehenden Anbruch des großen Gerichtstages an, den er dann in der folgenden weit ausladenden Weissagung u.a. mit den Worten beschreibt:

"Ein Tag des Zorns ist jener Tag,
ein Tag der Drangsal und Angst,
ein Tag der Öde und Verödung,
ein Tag des Dunkels und der Finsternis,
ein Tag der Wolken und der Nacht,
ein Tag der Posaune und des Kriegsgeschreis
wider die festen Städte und wider die hohen Zinnen."
(1,15f)

Ähnlich schließt Sacharja die Ankündigung des Gerichts an den Völkern (2,12f) und die Verheißung der Gegenwart Jahwes unter seinem erwählten Volk (2,14-16) mit dem Ausruf:"Stille alle Welt vor Jahwe! Denn schon erhebt er sich von seiner heiligen Stätte." (2,17) Das ehrfurchtsvolle Schweigen, zu dem die ganze Schöpfung aufgerufen wird, und das Aufbrechen Jahwes stellen offenbar auch hier ein deutliches Zeichen für sein bevorstehendes Eingreifen in die Geschichte dar.[2]

Eschatologisch orientiert sind die Aussagen über das Schweigen vor Jahwe im Schrifttum der Gemeinde von Qumran. Die Aufforderung von Hab 2,20:"Stille vor ihm, alle Welt!", die eine Serie von fünf Weherufen gegen die Frevler und

---

1) Die LXX gibt die Interjektion הס hier wie an den beiden anderen genannten Stellen (Hab 2,20; Sach 2,17) mit dem Verb σιγαζόμαι wieder, das in der Apk ganz fehlt; daneben verwendet sie in anderen Zusammenhängen jedoch auch die Wiedergabe mit σιωπάω (Am 6,10) bzw. σιωπάω (Ri 3,19 (B); Neh 8,11) und übersetzt das von הס abgeleitete Verb הסה mit dem Kompositum ακαθιωπάω (Num 13,30). Terminologisch bedingte Schwierigkeiten stehen damit einer Ableitung des Substantivs σιγή in Apk 8,1 von den hier behandelten at.lichen Aussagen kaum im Wege.

2) Das "Sich-Erheben" Jahwes von seiner Stätte wird auch in anderen Zusammenhängen als Auftakt für sein strafendes Gericht an Israel und Juda (Mi 1,3-7) bzw. an den Völkern verstanden (Jes 26,21). Die Apokalyptik interpretiert diesen Akt dann streng eschatologisch und bezieht ihn auf das endgültige Gericht an den Gottlosen und Sündern (äthHen 1,3b-7; AssMos 10,3-7).

Gewalttäter abschließt (2,6-19), wird in 1QpHab XIII,1-4 mit den Worten kommentiert:

> "Seine Deutung bezieht sich auf alle Völker, die den Stein verehren und das Holz. Und am Tage des Gerichtes wird Gott vernichten alle, die Götzenbilder verehren, und die Gottlosen von der Erde." [1]

Vor dem Hintergrund der skizzierten Aussagen fällt schlagartig ein bezeichnendes Licht auf den Visionszusammenhang, in den die Angabe über das Schweigen in Apk 8,1 gestellt ist. Durch sie soll die Verbindung zwischen den vorangehenden Siegelvisionen und den unmittelbar folgenden Posaunenvisionen hergestellt werden. Die sechste Siegelvision, die schon in ihrem Hauptteil eine Fülle von Anklängen an den at.lichen Überlieferungskomplex vom "Tag Jahwes" enthält[2], gipfelt in dem Schreckensruf der gesamten Menschheit, daß nun "der große Tag seines Zorns", dh des Lammes, gekommen ist (6,17a).[3] Die beiden Glieder dieses Ausdrucks gehen traditionsgeschichtlich auf den Vorstellungskreis vom "Tag Jahwes" zurück[4]; sie sind daher sinnvoll auf das halbstündige Schweigen abgestimmt, das in der siebenten Siegelvision im Himmel eintritt. Nimmt die Angabe von Apk 8,1 damit einerseits über die beiden Zwischenstücke von Apk 7 hinweg die Ankündigung vom Kommen des großen Tages des Zornes des Lammes aus der sechsten Siegelvision wieder auf, so weist sie doch andererseits bereits deutlich auf das endzeitliche Geschehen voraus, das in den folgenden Visionen

---

1) Übersetzung mit Lohse, Texte, 243.

2) Die Schilderung der kosmischen Katastrophen, die das Zeichen für die Auflösung der Ordnung des Kosmos sind (6,12f), lehnt sich weitgehend an Jes 13,10; Jo 3,3f und Jes 34,4 an; die Verzweiflungsausbrüche der Menschen, die sich in Höhlen und Felsklüften zu verbergen versuchen (6,15), werden in Anlehnung an Jes 24,21; 2,10ff und Jer 4,29 beschrieben (zur Zuordnung der genannten Stellen zur Überlieferung vom "Tag Jahwes" vgl. v.d.Osten-Sacken, Apokalyptik, 39ff).

3) Die hier vorausgesetzte Lesart αὐτοῦ, die durch A, den K- und den An-Text bezeugt wird, verdient den Vorzug vor dem schwach belegten Pl. αὐτῶν (C S und wenige Minuskeln).

4) Zu ἡμέρα μεγάλη vgl. Jo 2,11; 3,4; Zeph 1,14 uö; zu ἡμέρα τῆς ὀργῆς vgl. Ez 7,19 (B); Zeph 1,15.18 uö.

durch das Stoßen der sieben Posaunen ausgelöst wird (8,7ff). Die "Posaune"[1] ist schon nach at.licher Anschauung das Signalinstrument, mit dem der Anbruch des "Tages Jahwes" unüberhörbar angekündigt wird. Von daher erklärt sich nicht nur die Bezeichnung dieses Tages als "Tag der Posaune" (יום תרועה ; LXX: ἡμέρα σάλπιγγος) in dem oben bereits zitierten Text von Zeph 1,16, sondern auch die Aufforderung in Jo 2,1:

> "Stoßt in die Posaune (תקעו שופר ; LXX: σαλπίσατε σάλπιγξ) auf Zion und erhebt den Lärmruf auf meinem heiligen Berge! Alle Bewohner des Landes sollen erbeben; denn der Tag Jahwes kommt, er ist nahe."

Die beiden Motive des "Schweigens" und der "Posaune" stehen in der Apk daher schon von ihrer Überlieferungsgeschichte her in einer sinnvollen Verbindung.
Im weiteren Kontext erfüllt die Angabe von Apk 8,1 damit eine wichtige klammerbildende Funktion; durch sie werden die beiden inhaltlich stark divergierenden Reihen der Siegel- und Posaunenvisionen unter dem Aspekt miteinander verknüpft, daß der große Gerichtstag des Lammes unmittelbar bevorsteht. Diese Beobachtung entspricht dem Ergebnis, das bereits im Zusammenhang mit der Analyse der literarischen Struktur der siebenten Siegelvision gewonnen wurde.

5. Die Vollendung des μυστήριον τοῦ θεοῦ

Im Blick auf die letzte Posaunenvision ist bereits die kurze Szene in Apk 10,5-7 konzipiert. In ihr kündigt der vom Himmel herabgestiegene Engel in einem feierlichen Schwur an, daß jetzt keine Verzögerung im Ablauf der Endereignisse mehr eintreten wird, sondern daß der verborgene Heilsplan Gottes, das μυστήριον τοῦ θεοῦ , mit dem letzten Posaunen-

---

1) Der in der Apk verwendete Begriff σάλπιγξ (8,2.6. 13; 9,14; vgl. 1,10; 4,1) dient in der LXX vorwiegend zur Wiedergabe des hebr.Begriffes תרועה , der ursprünglich das bekannte israelitische Widderhorn bezeichnete, später jedoch auch als Bezeichnung für andere Blasinstrumente verwendet wurde (vgl. dazu Friedrich, ThW 7 (1964), 75f).

stoß seine endgültige Verwirklichung finden wird (10,7).[1] Dieser Ankündigung entspricht es, wenn zu Beginn der letzten Posaunenvision ein Triumphlied im Himmel erklingt:

> "Angebrochen ist die Königsherrschaft über die Welt unseres Herrn und seines Christus, und er wird herrschen in alle Ewigkeit." (11,15)

Der absolute Triumph über die gottfeindlichen Mächte, der im Aufriß der Apk erst in den folgenden Visionszyklen geschildert wird (12,1-20,15), erscheint dem Apokalyptiker schon so gewiß, daß er ihn hier bereits als ein realisiertes Ereignis konstatiert.[2] Der Hymnus hat daher im vorliegenden Zusammenhang eindeutig den Charakter einer Prolepse: er nimmt den Abschluß des gesamten eschatologischen Dramas schon vorweg und stellt die folgenden Visionsereignisse unter den Aspekt der Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes und seines Gesalbten.

Die gleiche Intention verfolgt auch das sich anschließende Dankgebet der 24 Ältesten, das sie Gott als dem Herrn und Pantokrator darbringen, "der ist und der war"(11,17f)[3]:

---

1) Der Begriff μυστήριον bzw. sein aram. Äquivalent רז hat in Dan 2,18f.27-30.47 zum ersten Mal in der Apokalyptik die Bedeutung eines "eschatologischen Geheimnisses, dh einer verhüllten Ankündigung der von Gott bestimmten zukünftigen Geschehnisse" (Bornkamm, ThW 4 (1942), 821). In Apk 10,7 kann er daher weder nur auf die Geburt des Messias (gegen Vischer, Offenbarung, 21), noch auf den Sturz des Satan bezogen werden (gegen Bousset, Offenbarung, 311); von seinen traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen her muß er vielmehr auf den eschatologischen Plan Gottes gedeutet werden.

2) Die Faktizität dieses Geschehens wird durch das betont vorangestellte ἐβασίλευσας wirkungsvoll hervorgehoben.

3) Das Fehlen des letzten Gliedes in der dreigliedrigen Gottesprädikation ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (1,4.8; 4,8), das sich auch in Apk 16,5 beobachten läßt, weist darauf hin, daß sich Gottes eschatologisches "Kommen" mit dem Antritt der Weltherrschaft vollzogen hat:"Gott 'kommt' nicht mehr, er ist jetzt da" (Lohmeyer, Offenbarung, 95).

in tiefer Ehrfurcht danken sie ihm dafür, daß er seine gewaltige Macht ergriffen und die Königsherrschaft über die Welt angetreten hat (11,17). Dieser Gedanke steht auch im Vordergrund der weiteren Aussagen des Gebetes, in denen eine Fülle von Stichworten und Motiven aufgegriffen wird, die ihre inhaltliche Füllung erst aus dem folgenden Visionszusammenhang erhalten: die Auflehnung der "erzürnten" heidnischen Völker wird in ihrer vollen Schärfe erst von Apk 13,1ff an enthüllt; Gott beantwortet sie mit dem Kommen seines "Zornes", der in den Gerichtsdrohungen der drei Engel unmißverständlich angekündigt wird (14,6-11) und sich dann in den sieben Zornschalen (15f), im Gericht an der selbstherrlichen Weltstadt Babylon (16,19; 18,1-24) und an den gottfeindlichen Mächten bei der Parusie Christi verwirklicht (19,15); das universale Totengericht, das den Abschluß der göttlichen Gerichtsakte bildet, wird in der Vision von Apk 20,11-15 beschrieben; die Zeit der Vollendung, in der allen Glaubenden der gerechte Lohn zuteil wird, steht im Vordergrund der Schlußvision von der neuen Schöpfung und dem Neuen Jerusalem (21,1-22,5). Damit spannt der Verfasser der Apk bereits in diesem Zusammenhang den Bogen über die folgenden Visionszyklen hinweg bis zum Zielpunkt des gesamten eschatologischen Dramas.[1)]
Die letzte Posaunenvision erfüllt im vorliegenden Kontext demnach eine zweifache Funktion: im Blick auf die ihr vorangehenden Siegel- und Posaunenvisionen bildet sie den abschließenden Höhepunkt, auf dem der Antritt der eschatologischen Königsherrschaft Gottes und seines Christus im Himmel feierlich proklamiert wird; durch ihre proleptischen Züge umschließt sie jedoch zugleich das gesamte endzeitliche Geschehen, das dann im weiteren Verlauf in der Apk geschildert wird.

---

1) Diesem Tatbestand entspricht auch das am Schluß geschilderte Erscheinen der Bundeslade im geöffneten himmlischen Tempel (11,19), das das Zeichen für die künftige Gnadengegenwart Gottes unter seinem Volk ist (vgl. dazu Lohmeyer, Offenbarung, 96 und Lohse, Offenbarung, 65).

Beachtet man den proleptischen Charakter der letzten Posaunenvision, so ist damit ein wichtiges Indiz für die Frage nach der Abgrenzung des Inhaltes des Buches mit den sieben Siegeln gewonnen. Obwohl sich das Visionsgeschehen von Apk 12,1-22,5 nicht in derselben konsequenten Form aus dieser Vision heraus entwickelt, wie das für die Posaunenvisionen bei der letzten Siegelvision deutlich gemacht werden konnte, bleibt doch der sachliche Zusammenhang zwischen beiden Visionskomplexen insofern gewahrt, als die Aussagen der letzten Posaunenvision bereits unmittelbar bis zum Schluß des gesamten eschatologischen Dramas vordringen. Der Inhalt des Buches erstreckt sich daher rein formal zwar lediglich auf den engeren Zusammenhang der Siegel- und Posaunenvisionen, doch umgreift er damit inhaltlich zugleich das gesamte endzeitliche Geschehen, das in der Apk wiedergegeben wird.[1]
Dieses Geschehen, das mit einer von Gott gesetzten Zwangsläufigkeit durch die einzelnen Phasen der Endgeschichte hindurch abrollt, umschreibt der Verfasser der Apk im Proömium zu seinem Werk mit den lapidaren Worten: " ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει " (1,1).
Diese Wendung, die in enger Anlehnung an Dan 2,28f formuliert ist[2], kehrt fast unverändert sowohl zu Beginn (4,1) als auch am Schluß des eigentlich apokalyptischen Teils wieder (22,6). Durch diese umgreifende Stellung werden die endzeitlichen Ereignisse als ein Geschehen qualifiziert, das sich mit Notwendigkeit nach dem unabänderlichen Plan und Ratschluß Gottes verwirklichen wird. Der Apokalyptiker geht damit noch einen Schritt über die in der synoptischen Apokalypse vorliegende Konzeption hinaus: während dort nur die dem Ende vorangehenden Zeichen unter dem Aspekt des göttlichen δεῖ γενέσθαι zusammengefaßt werden (Mk 13,7 parr)[3], faßt er das gesamte endzeitliche Geschehen unter diesem zentralen Aspekt zusammen.

---

1) Den Sinn dieser relativierten Abgrenzung hat schon Lohmeyer, Offenbarung, 53 richtig getroffen, wenn er bemerkt, daß der Inhalt des Buches "der Intention nach... die ganze Apc (umfaßt)."
2) Zum Gebrauch des apokalyptischen term.techn. δεῖ vgl. Grundmann, ThW 2(1935), 23ff und Fascher, Theologische Beobachtungen, in: Studien, 228ff.
3) Vgl. dazu aaO, 237ff; Tödt, Menschensohn, 1/4f; Pesch, Naherwartungen, 121 und Schweizer, Markus-Evangelium, 154.

Die Gewißheit, daß das endzeitliche Geschehen durch den verborgenen Heilsplan Gottes bestimmt wird, spiegelt sich in der Apk auch in ihrer differenzierten Zeitterminologie wider. Die detaillierten Angaben über die einzelnen Zeitpunkte und Zeitabschnitte der geschilderten Vorgänge erwecken den Eindruck, daß sie sich in einer von Gott gefügten Ordnung und Planmäßigkeit ablösen.[1] So wird im Rahmen der sechsten Posaunenvision davon gesprochen, daß die am Euphrat gebundenen Engel "auf die Stunde und (den) Tag und (den) Monat und (das) Jahr" bereitstehen, um ein Drittel der gesamten Menschheit zu vernichten (9,15). Die scheinbar pedantische Aneinanderreihung der vier verschiedenen Zeittermini weist mit Nachdruck darauf hin, daß den Engeln der Zeitpunkt ihres Eingreifens auf das genaueste vorherbestimmt ist. Mit den Begriffen "Tag" und "Stunde" werden in der Apk auch in anderen Zusammenhängen genau festgelegte Zeitpunkte im Ablauf des endzeitlichen Geschehens umschrieben; dazu gehören sowohl die gezielten Gerichtsakte, die über den ungläubigen Teil der Menschheit verhängt werden (6,17; 9,6; 11,13; 14,7.15;16,14) als auch die schrecklichen Katastropen, die über die Weltstadt Babylon "an einem Tage" hereinbrechen (18,8.10.17.19).
Außerdem sind auch die einzelnen Phasen und Abschnitte der endzeitlichen Ereignisse von Gott schon von vornherein festgelegt. Den Seelen der Märtyrer unter den himmlischen Altar wird in der fünften Siegelvision auf ihre Bitte um das Gericht die Antwort gegeben, daß sie sich "noch kurze Zeit" gedulden sollen (6,11b); denn bevor das Gericht vollstreckt wird, muß erst die Zahl ihrer Mitknechte und Brüder voll werden, die wie sie den blutigen

---

1) Zur Zeit- und Geschichtsauffassung der Apk, die hier unter dem Aspekt der Determiniertheit des endzeitlichen Geschehens beleuchtet werden soll, vgl. Behm, ZSTh 2 (1925), 323ff; Wendland, Geschichtsanschauung, 49ff; Goppelt, ThLZ 77 (1952), 513ff; Schlier, Verständnis, in: Zeit der Kirche, 265ff; Zimmermann, BuL 1 (1960), 80ff; Müller, Untersuchungen, 146ff; Halver, Mythos, 28ff; Rissi, Was ist, 27ff und Karner, ThLZ 93 (1968), 641ff.

Märtyrertod erleiden müssen (6,11c).[1] Der Satan entbrennt nach seinem Sturz aus dem Himmel in heftigem Zorn, da er weiß, daß er für sein unheilvolles Wirken auf der Erde nur noch eine "kurze Frist" hat (12,12); sein Zorn ist daher der Ausdruck seiner Ohnmacht, an den ihm von Gott gesetzten Grenzen noch etwas ändern zu können. Schon bevor er die Verfolgung des Weibes aufnimmt (12,13-16) und den Kampf gegen die Glaubenden beginnt (12,17), ist sein Untergang im Plan Gottes unabänderlich vorherbestimmt. Der Augenblick dafür ist mit Apk 20 gekommen. Nachdem er für die Dauer des messianischen Zwischenreiches in den Abgrund geworfen wurde (20,1-3), muß er nach Ablauf dieser Frist noch einmal für "kurze Zeit" freigelassen werden (20,3). In dieser Zeit zieht er mit dem letzten Aufgebot der satanischen Mächte gegen die geliebte Stadt heran (20,8f), um schließlich für immer in den Feuersee geworfen zu werden (20,10).
Noch deutlicher als an den bisher genannten Stellen kommt die Überzeugung von der Determiniertheit des endzeitlichen Geschehens in jenen Zusammenhängen zum Ausdruck, in denen zahlenmäßig genau abgegrenzte Zeitabschnitte in den Blick genommen werden. Eine besondere Rolle spielt dabei die traditionelle Angabe über die "dreieinhalb Zeiten", die im Dan den Zeitraum der letzten großen Bedrängnis unter dem verhaßten syrischen König Antiochus IV. Epiphanes bezeichnet.[2] In der Apk erscheint sie expressis verbis zwar nur an einer Stelle (12,14), doch wird sie in einigen anderen Zusammenhängen durch entsprechende Zeitangaben ersetzt: die "heilige Stadt" ist dem Ansturm der heidnischen Völker für die Dauer von "42 Monaten" ausgesetzt (11,2)[3]; in diesem

---

1) Der Verfasser der Apk knüpft in diesem Zusammenhang an die in der spätjüd. Apokalyptik belegte Vorstellung an, daß das Ende erst dann kommen wird, wenn die Zahl der Auserwählten und Gerechten erfüllt sein wird (vgl. äthHen 47,1-4; 4Esr 4,35f; sBar 30,2); diese Zahl, die im göttlichen Heilsplan von Anfang an feststeht, bildet den "geheimen Determinationsfaktor", von dem "das Eintreffen des Endes und der Anbruch der Endzeit abhängt" (Harnisch, Verhängnis und Verheißung, 280f).
2) Zur Deutung der Aussagen von Dan 7,25; 12,7 vgl. Bentzen, Daniel, 67.85ff und Porteous, Daniel, 93f. 144.
3) Zur inhaltlichen Umprägung dieser Aussagen vgl. jedoch oben, S. 231.

Zeitraum, dh "1260 Tage" lang treten die beiden Zeugen in Jerusalem auf (11,3), die am Schluß ihrer Wirksamkeit vom Tier aus dem Abgrund getötet (11,7), nach "dreieinhalb Tagen" jedoch wieder auferweckt und in den Himmel entrückt werden (11,11f). Ebenfalls für die Zeit von "1260 Tagen" wird das Weib in die Wüste entrückt (12,6) und an einem von Gott bereiteten Ort vor dem Ansturm des Satan bewahrt (12,14-17). Dem Antichristen wird "42 Monate" lang die Macht verliehen, den Namen Gottes zu lästern und Krieg gegen die Heiligen zu führen (13,5-7). Wie dem Satan die Zeit seines Wirkens von Gott genau vorherbestimmt ist, so sind also auch seinem ausführenden Organ, dem Antichristen, die Grenzen seiner Wirksamkeit abgesteckt. Daneben findet sich in der Apk eine Reihe weiterer genau abgegrenzter Zeitabschnitte: der Zeitraum, in dem die dämonischen Heuschrecken die Menschen mit ihren Stichen quälen, beträgt nach der fünften Posaunenvision "5 Monate" (9,5.10); auf "eine Stunde" ist die Zeit begrenzt, in der die zehn Könige mit dem Tier zur Macht kommen (17,12) und dann vom Lamm besiegt werden (17,14); die Dauer des messianischen Zwischenreiches erstreckt sich schließlich auf den Zeitraum von "1000 Jahren" (20,4-6).

Obwohl alle diese Angaben nicht im Sinne einer exakt nachrechenbaren Chronologie verstanden werden dürfen, sind sie doch in ihrer Häufung symptomatisch für die deterministische Geschichtsauffassung der Apk. Sie weisen darauf hin, daß hinter allen Vorgängen und Ereignissen, die in der Apk geschildert werden, der verborgene eschatologische Plan Gottes steht, der mit einer unaufhaltsamen Dynamik auf das Ende der Geschichte und den Beginn der neuen Schöpfung zuläuft. Davon, daß sich das eschatologische Geschehen in der Apk zu einem "zeitlosen Geschehen" gewandelt hat und daß Vergangenheit und Zukunft "gleichsam (!) vertauschbar geworden (sind), weil sie beide in der Zeitlosigkeit Gottes und Christi aufgehoben sind"[1], kann demnach überhaupt keine Rede sein.

---

1) Lohmeyer, Offenbarung, 192.193.

Der Versuch, die Apk streng über- bzw. ungeschichtlich zu deuten, geht an der Geschichtsauffassung ihres Verfassers völlig vorbei:

> "Der Blick auf ein konkretes 'jetzt' und auf ein konkretes 'dann' regiert doch die Schriftstellerei des Apokalyptikers von der ersten bis zur letzten Zeile."[1]

Die Fülle der apokalyptischen Plagen und Katastrophen, die in den Visionen der Apk über die gottlose Menschheit und die satanischen Mächte hereinbrechen, markieren die Stationen des Weges, auf dem die Geschichte ihrem festgesetzten Ziel entgegengeht. Sie sind von den ersten Vorzeichen bis zum abschließenden Weltgericht eine Auslegung des Satzes, daß Gott seine große Macht ergreift und die eschatologische Königsherrschaft antritt. Die aktive Rolle, die Christus in diesem Geschehen übernimmt, kommt darin klar zum Ausdruck, daß er als einziger in der gesamten Schöpfung für würdig erachtet wird, die Siegel des Buches zu lösen und dadurch die Endereignisse nach dem Willen Gottes herbeizuführen.[2] Von daher ist es kaum überraschend, daß das Buch in der Vision von Apk 5 die Funktion eines Symbols der eschatologischen Weltherrschaft erhält. Die Würde, den in ihm verzeichneten Heilsplan Gottes zu verwirklichen, erhebt den gekreuzigten und auferstandenen Christus zum legitimen Herrscher der Welt. Für den Ablauf des endzeitlichen Dramas ist damit in dieser Vision bereits die fundamentale Vorentscheidung gefallen; der scheinbar grenzenlose Aufstieg der satanischen Mächte steht von vornherein im Zeichen der verborgenen Weltherrschaft des erhöhten Christus, die mit seiner Parusie für alle offenkundig werden wird. Für die Gemeinde gilt es daher, bis zu diesem Zeitpunkt Standhaftigkeit und Glaubenstreue zu beweisen, die auch die Bereitschaft zum Leiden und zum Martyrium einschließen.

---

1) Bultmann, ThLZ 52 (1927), 510.

2) Die schon bei Herder auftauchende Bezeichnung des Buches als "Schicksalsbuch", die sich bis in die Gegenwart hinein in zahlreichen Untersuchungen erhalten hat (s.dazu oben, S.65f.), muß daher eindeutig abgelehnt werden; sie verschleiert den Tatbestand, daß nach der Apk nicht eine blind waltende Schicksalsmacht den Lauf der Geschichte bestimmt, sondern der in alle Ewigkeit lebende Gott, "der war und der ist und der kommt" (1,4.8; 4,8).

ABKÜRZUNGEN

Maßgebend für die in dieser Arbeit verwendeten allgemeinen Abkürzungen und für die Abkürzungen der kanonischen und außerkanonischen Schriften, der Sammelwerke, Zeitschriften, Monographien etc ist das "Verzeichnis der Abkürzungen" in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3.Aufl. Bd 6, 1962, XIX-XXXIII; außerdem werden folgende Abkürzungen verwendet:

AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums
ANT	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
AThD	Acta Theologica Danica
BP	Bibliothéque Patrologique
BPhW	Berliner Philologische Wochenschrift
BU	Biblische Untersuchungen
BuL	Bibel und Leben
EEvTh	Einführung in die evangelische Theologie
HSt	Historische Studien
LNWB	Lehrbücher für den Nachwuchs an wissenschaftlichen Bibliotheken
MBVP	Maxima Bibliotheca Veterum Patrum
NtF	Neutestamentliche Forschungen
OA	Orbis Academicus
PMAAR	Papers and Monographs of the American Academy of Rome
PVTG	Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece
RevQum	Revue de Qumran
RWB	Religionswissenschaftliche Bibliothek
StGKA	Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums
StGThK	Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche
StJIZ	Studien aus dem C.G. Jung-Institut Zürich
StN	Studia Neotestamentica
StNT	Studien zum Neuen Testament

StSN	Studia Semitica Neerlandica
StTDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
TFPh	Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie
UAR	Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte
UB	Die urchristliche Botschaft
UMSt HS	University of Michigan Studies. Humanistic Series
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

In den Anmerkungen wird die benutzte Literatur in der Regel mit einem Kurztitel angegeben; die genauen bibliographischen Angaben sind dem ausführlichen Literaturverzeichnis am Schluß dieser Arbeit zu entnehmen.

LITERATURVERZEICHNIS

I. Quellen

1. Bibelausgaben

Biblia Hebraica, ed. R.Kittel, 13.Aufl. 1962

Septuaginta, ed. A.Rahlfs, 8.Aufl. 1965

Novum Testamentum Graecum, ed. J.J.Wettstein, 2 Bde 1751/52

The New Testament in the Original Greek, ed. Westcott, B.F.-F.J.A. Hort, 1886

Griechisches Neues Testament, Text mit kurzem Apparat, ed. H.von Soden, 1913

Novum Testamentum Graece, ed. Nestle, E. - K.Aland, 25.Aufl. 1963

The Greek New Testament, ed. K.Aland u.a., 1966

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, ed.R.Weber u.a., 2 Bde, 1969

Biblia: das ist: Die gantze Heilige Schrifft: Deudsch, von M.Luther; daraus: Das Newe Testament Deutzsch, hg.v. O.Albrecht, in: WADB 6-7, 1929/31

Biblia, das ist: Die gantze Heilige Schrifft, durch Doct. M.Luther verteutschet, mit Doct. P.Tossani hiebevor ausgegangenen Glossen und Auslegungen, 1716

Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments. Zürcher Bibel, 1942

2. Orientalische Texte

Altorientalische Texte zum Alten Testament, hg. v. H.Gressmann, 2.Aufl. 1926

Die ägyptische Religion in Texten und Bildern, 4 Bde, hg.v. G.Roeder, 1959/61

Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, ed. J.B.Pritchard, 2.Aufl. 1955

3. Spätjüdische Texte

The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, 2 Bde, ed. R.H. Charles, 1913

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bde, hg. v. E.Kautzsch, 1900 (Neudruck 1962)

Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übers. u. erläutert v. P.Riessler, 2.Aufl. 1966

The Last Chapters of Enoch in Greek, ed. C.Bonner, StD 8, 1937

Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch, hg. v. G.N.Bonwetsch, TU 44.2, 1922

Le Livre des Secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française, ed. A.Vaillant, 1952

The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, ed. R.H.Charles, 1908 (Neudruck 1960)

Testamenta XII Patriarcharum, ed. M. de Jonge, PVTG 1, 1964

Deux fragments inédits des Manuscrits de la Mer Morte, ed. M.Testuz, in: Semitica 5 (1955), 37ff

Discoveries in the Judaean Desert of Jordan 5: Qumran Cave 4.1 (4Q 158-4Q 186), ed. J.M.Allegro, 1968

Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, hg. v. E.Lohse, 2.Aufl. 1971

4. Christliche Texte

Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, ed. C.Tischendorf, 1866

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 2, hg. v. Hennecke, E. - W.Schneemelcher, 3.Aufl. 1964

Eusebius von Cäsarea, Εὐαγγελικὴ Ἀπόδειξις, ed. I.A.Heikel, GCS 23, 1913

Gennadius von Marseille, De viris illustribus, ed. E.C.Richardson, TU 14.1, 1896

Gregor der Große, Homilia in Ezechielem, MPL 76, 1857, 786ff

Hieronymus, De viris illustribus, ed. E.C.Richardson, TU 14.1, 1896

-, Commentariorum in Esaiam libri I-XI, ed. M.Adriaen, CChr SL 73, 1963

-, Commentariorum in Hiezechielem libri XIV, ed. F.Glorie, CChr SL 75, 1964

-, In Hieremiam libri VI, ed. S.Reiter, CChr SL 74, 1960

Hilarius von Poitiers, Tractatus super Psalmos, ed. A.Zingerle, CSEL 22, 1891

Hippolyt von Rom, Εἰς τὸν Δανιήλ, ed. G.N.Bonwetsch, GCS 1.1, 1897

Irenäus, Adversus Haereses. Liber IV, ed. A.Rousseau, 2 Bde, SC 100, 1965

Origenes, Philokalia, ed. J.A.Robinson, 1893

-, Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον , ed. E.Preuschen, GCS 10, 1903

-, In Ezechielem Homilia, ed. W.A.Baehrens, GCS 33, 1925

-, In Exodum Homilia, ed. W.A.Baehrens, GCS 29, 1929

-, Matthäus-Erklärung 2, ed. E.Klostermann, GCS 38, 1933

Prudentius, Liber Cathemerinon, in: Carmina, ed. J.Bergman, CSEL 61, 1926, 1ff

Ticonius, Liber regularum, ed. F.C.Burkitt, TSt 3.1, 1894

II. Allgemeine Hilfsmittel

Aland, K., Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Gesamtübersicht, ANT 1, 1963

Bauer, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 5.Aufl. 1958

Blass, F. - A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 11.Aufl. 1961

Bonnet, H., Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, 1952

Burchard, Ch., Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer, 2 Bde, BZAW 76/89, 1957/65

Delling, G., Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1965, TU 106, 1969

Duden. Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, bearb. v. G.Drosdowski u.a., 1963

Fohrer, G., Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, 1971

Frisk, H., Griechisches etymologisches Wörterbuch 1, 1960

Gesenius, W. - F.Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 17.Aufl. 1962

Hatch, E. - H.A.Redpath, A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament, 2 Bde, 1897-1906

Kluge, F. - A. Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 15.Aufl. 1951

Menge, H. - O.Güthling, Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache 1, 17.Aufl. 1962

Menge, H. - O.Güthling, Enzyklopädisches Wörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache 1, 14.Aufl. 1963

Paul, H., Deutsches Wörterbuch, bearb. v. W.Betz, 6.Aufl. 1966

Preisigke, F., Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, vollendet v. E.Kießling, 3 Bde, 1925/31

Schmoller, A., Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, 14.Aufl. 1968

III. Kommentare zur Apokalypse

1. Ältere kommentare (bis 1899)

Alcasar, L., Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi, 1614

Alexander von Bremen, Expositio in Apocalypsim, ed. A.Wachtel, in: MG, Die deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters 500-1500. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 1, 1955

Alkuin, Commentariorum in Apocalypsin libri quinque, MPL 100, 1863, 108[illegible]ff

Ambrosius Ansbertus, In sancti Ioannis Apostoli et Euangelistae Apocalypsim libri decem, in: MBVP 13, 16[illegible], 403ff

Andreas von Cäsarea, Ἑρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, ed. J.Schmid, in: Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes 1.2, 1955 (s.dort)

Anselm von Laon, Enarrationes in Apocalypsin, MPL 162, 1854, 1499ff

Anselm von Laon u.a., Glossa ordinaria. Apocalypsis b. Joannis, M[illegible]L 114, 1852, [illegible]ff

Apringius von Beja, Tractus in Apokalipsin, ed. M.Férotin, BP 1, 1900

Arethas von Cäsarea, Ἐκ τῶν Ἀνδρέα ... εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν πεπονημένων θεοσεβῶς σύνοψις σχολική, ed. J.A.Cramer, in: Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum 8, 1840, 176ff

Ps.-Augustinus, Expositio in Apocalypsim b. Joannis, MPL 35, 18[illegible]4, 2417ff

Beatus von Liebana, In Apocalipsin libri duodecim, ed. H.A.Sanders, in: PMAAR 7, 1930

Beda Venerabilis, Explanatio Apocalypsis, MPL 93, 1862, 129ff

Bengel, J.A., Sechzig erbauliche Reden über die Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi, 2.Aufl. 1870

-, Gnomon. Auslegung des Neuen Testamentes in fortlaufenden Anmerkungen 2.2, 3.Aufl. 1876

Berengaudus, Expositio super septem visiones libri Apocalypsis, MPL 17, 1845, 765ff

Bruno von Segni, Expositio in Apocalypsim, MPL 165, 1854, 605ff

Bullinger, H., In Apocalypsim Iesu Christi, ..., conciones centum, 1590

Collado, N., Methodus facilima ad explicationem sacrosanctae Apocalypseos Ioannis Theologi, 1581

Düsterdieck, F., Kritisch-exegetisches Handbuch über die Offenbarung Johannis, MeyerK 16, 3.Aufl. 1877

Ewald, G.H.A., Commentarius in Apocalypsin Johannis exegeticus et criticus, 1828

Gerhard, J.E., Adnotationes in Apocalypsin, 1665

Haimo von Halberstadt, Expositio in Apocalypsin, MPL 117, 1852, 937ff

Isidor von Sevilla, In libros Veteris ac Novi Testamenti Prooemia. De Apocalypsi, MPL 83, 1862, 178ff

Junius, F., Apocalypsis s. Ioannis Apostoli et Evangelistae. Methodica analysi argumentorum... illustrata, 1591

Nigrinus, G., Die Offenbarunge sanct Johanniß des Apostels und Euangelisten, 1573

Nikolaus von Lyra, Postilla super Novum Testamentum, editio vetustissima, ca 1480

Oekumenius, Ἑρμηνεία τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ ... Ἰωάννου, ed. H.C.Hoskier, UMSt HS 23, 1928

Ps.-Origenes, Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis, hg. v. Diobouniotis, C. - A.Harnack, TU 38.3, 1911

Primasius, Commentariorum super Apocalypsim B.Joannis libri quinque, MPL 68, 1847, 793ff

Ribera, F., In Sacram B. Ioannis Apostoli et Euangelistae Apocalypsin Commentarij, editio nova et emendata per P. Halloix, 1623

Richard von St.Viktor, In Apocalypsim Joannis, MPL 196, 1855, 683ff

Rupert von Deutz, Commentaria in Apocalypsim Joannis Apostoli, MPL 169, 1854, 827ff

Schoettgen, Ch., Horae Hebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum, 1733

Strigel, V., ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ in omnes libros Novi Testamenti, 1565

Viktorin von Pettau, Commentarius in Apocalypsin, ed. J.Haußleiter, in: CSEL 49, 1916, 11ff

Viegas, B., In Apocalypsim Joannis Apostoli Commentarii exegetici, 1603

De Wette, W.M.L., Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, 3.Aufl. 1862

2. Neuere Kommentare (seit 1900)

Allo, E.-B., Saint Jean. L'Apocalypse, Études Bibliques, 1921

Behm, J., Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, 4. Aufl. 1949

Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 3, 2.Aufl. 1954, Goff

Bousset, W., Die Offenbarung Johannis, Meyerk 16, 2.Aufl. 1906 (Neudruck 1966)

Charles, R.H., A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St.John, ICC 18, 2 Bde, 1920

Hadorn, W., Die Offenbarung des Johannes, ThHk 18, 1928

Karrer, O., Die Geheime Offenbarung, 1938

Ketter, P., Die Apokalypse, HBK 16.2, 1942

Kiddle, M., The Revelation of St. John, The Moffat New Testament Commentary, 5.Aufl. 1952

Lilje, H., Das letzte Buch der Bibel. Eine Einführung in die Offenbarung Johannes (!), UB 23, 7.Aufl. 1961

Lohmeyer, E., Die Offenbarung des Johannes, HNT 16, 2.Aufl. 1953

Lohse, E., Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, 2.Aufl. 1966

Loisy, A., L'Apocalypse de Jean, 1923

Morris, L., The Revelation of St.John. An Introduction and Commentary, The Tyndale New Testament Commentaries, 1969

Reisner, E., Das Buch mit den sieben Siegeln, 1949

Rissi, M., Alpha und Omega. Eine Deutung der Johannes-Offenbarung, 1966

Schick, E., Die Apokalypse, in: Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung. Echter-Bibel: Das Neue Testament, hg.v. K.Staab, 1968

Sickenberger, J., Erklärung der Johannesapokalypse, 2.Aufl. 1942

Swete, H.B., The Apocalypse of St.John, 3.Aufl. 1922

Torrey, C.C., The Apocalypse of John, 1958

Wikenhauser, A., Die Offenbarung des Johannes, RNT 9, 3.Aufl. 1959

Zahn, Th., Die Offenbarung des Johannes, KNT 18, 1.-3.Aufl. 1924-26

IV. Sekundärliteratur

Alt, A., Gedanken über das Königtum Jahwes, in: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel 1, 3.Aufl. 1963, 345ff

-, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda, in: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel 2, 2.Aufl. 1959, 116ff

-, Jesaja 8,23-9,6. Befreiungsnacht und Krönungstag, aaO, 206ff

Altaner, B. - A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 7.Aufl. 1966

Anonymus, Die hebräische Grundlage der Apokalypse, ZAW 7 (1887), 167-171. 295f

Baillet, M., Mitteilung in: RB 63 (1956), 54f

Baldensperger, W., Die neueren kritischen Forschungen über die Apokalypse Johannis, ZThK 4 (1894), 232ff

Balz, H.R., Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie, WMANT 25, 1967

Bardenhewer, O., Geschichte der altkirchlichen Literatur, 5 Bde, 1902-1932

Bardtke, H., Die Handschriftenfunde am Toten Meer 2: Die Sekte von Qumran, 1958

Barrett, Ch.K., The Gospel according to St.John, 1955

-, Die Umwelt des Neuen Testaments, hg. v. C.Colpe, WUNT 4, 1959

Bauernfeind, O., Art. νικάω κτλ., ThW 4 (1942), 941ff

Baumgartner, W., Ein Vierteljahrhundert Danielforschung, ThR NF 11 (1939), 59-83. 125-144. 201-228

Becker, J., Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament, StUNT 3, 1964

-, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, AGSU 8, 1970

Behm, J., Johannesapokalypse und Geschichtsphilosophie, ZSTh 2 (1925), 323ff

-, Art. ἄρμα , ThW 1 (1933), 171ff

Bentzen, A., Daniel, HAT 1.R. 19, 2.Aufl. 1952

Bernhardt, K. - H., Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament, VT Suppl. 8, 1961

Beuken, W.A.M., Haggai - Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie, StSN 10,1967

Bič, M., Das Buch Sacharja, 1962

Bietenhard, H., Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, WUNT 2, 1951

Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde, 2.Aufl. 1956

Birt, Th., Die Buchrolle in der Kunst, Archäologisch-antiquarische Untersuchungen zum antiken Buchwesen, 1907

-, Kritik und Hermeneutik nebst Abriß des antiken Buchwesens, HAW I.3, 3.Aufl. 1913

Blau, L., Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Litteratur- und Textgeschichte, 1902

Boll, F., Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse, STOIXEIA 1, 1914

Bonwetsch, G.N., Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede, TU 16.2, 189

Bornkamm, G., Art. μυστήριον, ThW 4 (1942), 809ff

-, Art. πρέσβυς, ThW 6 (1959), 651ff

-, Jesus von Nazareth, Urban-Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe 19, 6.Aufl. 1963

-, Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2,6-11, in: Studien zu Antike und Urchristentum, Gesammelte Aufsätze 2, BEvTh 28, 3.Aufl. 1970, 177ff

-, Das Bekenntnis im Hebräerbrief, aaO, 188ff

-, Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis, aaO, 204ff

Bousset, W., Textkritische Studien zum Neuen Testament. Zur Textkritik der Apokalypse, TU 11.4, 1894

-, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche, 1895

-, Nachrichten über eine Kopenhagener Handschrift (Arnamagnaeanske Legat 1927 AM. 795^{4to}) des Kommentars des Apringius zur Apocalypse, in: NGG 1895, 187ff

-, Die Himmelsreise der Seele, Libelli 71, 1960 (Reprograph. Nachdruck aus: ARW 4 (1901), 136-169. 229-273)

Bousset, W. - H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, 4.Aufl. 1966

Braun, H., Qumran und das Neue Testament, 2 Bde, 1966

Braun, J., Art. Buch (Buchrolle) als Attribut A., RDK 2 (1948), 1339f

Brückner, W., Die große und die kleine Buchrolle in der Offenbarung Johannis, Kap. 5 und 10, 1923

Büchsel, F., Art. ἀποκάλυψις κτλ., ThW 1 (1933), 125ff

Bultmann, R., Rezension zu: Lohmeyer, E., Die Offenbarung des Johannes, HNT 16, 1926, in: ThLZ 52 (1927), 505ff

-, Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief, in: Coniectanea Neotestamentica 11, Festschrift für A.Fridrichsen, 1947, 1ff

-, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, 6.Aufl. 1964

-, Theologie des Neuen Testaments, 5.Aufl. 1965

-, Das Evangelium des Johannes, MeyerK 2, 19.Aufl. 1968

Burchard, Ch., Rezension zu: de Jonge, M., Testamenta XII Patriarcharum, RevQum 5 (1965/66), 281ff

-, Neues zur Überlieferung der Testamente der Zwölf Patriarchen, NTS 12 (1965/66), 245ff

-, Das Lamm in der Waagschale, ZNW 57 (1966), 219ff

-, Zur armenischen Überlieferung der Testamente der zwölf Patriarchen, in: Studien zu den Testamenten der zwölf Patriarchen, hg. v. W.Eltester, BZNW 36, 1969, 1ff

Burger, Ch., Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, FRLANT 98, 1970

Burney, C.F., The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, 1922

Burrows, M., Die Schriftrollen vom Toten Meer, 3.Aufl. 1960

Cazelles, H., Sur les origines du calendrier des Jubilés, Bibl 43 (1962), 202ff

Cerfaux, L.-T. Tondriau, Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine, 1957

Charles, R.H., Studies in the Apocalypse, 1913

-, Lectures on the Apocalypse, 1922

Clemen, C., Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 2.Aufl. 1924

-, Dunkle Stellen in der Offenbarung Johannis, UAR 10, 1937

Colpe, C., Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThW 8 (1969), 403ff

Comblin, J., Le Christ dans l'Apocalypse, Bibliothèque de Théologie. Théologie biblique III. 6, 1965

Conzelmann, H., Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, EEvTh 2, 1967

-, Der erste Brief an die Korinther, MeyerK 5, 1969

Deichgräber, R., Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen, StUNT 5, 1967

Deißmann, A., Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 4.Aufl. 1923

Delcor, M., Les Hymnes de Qumran (Hodayot), 1962

Delling, G., Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse, NovTest 3 (1959), 107ff

Déri, B., Die Vision über das Buch mit den sieben Siegeln. Untersuchung der Stelle: Apoc 5,1-5, Diss. Theol. Maschinenschrift 1950

Dibelius, M., Zur Formgeschichte des Neuen Testaments (außerhalb der Evangelien), ThR NF 3 (1931), 207ff

Diehl, J., Sphragis. Eine semasiologische Nachlese, Diss. Phil. 1938

Diekamp, F., Mittheilungen über den neuaufgefundenen Commentar des Oekumenius zur Apokalypse, SAB 43 (1901), 1046ff

-, Rezension zu: Diobouniotis, C. - A. Harnack, Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis, TU 38.3, 1911, in: ThRv 11 (1912), 51ff

-, Neues über die Handschriften des Oekumenius-Kommentares zur Apokalypse, Bibl 10 (1929), 81ff

Dinkler, E., Art. Ticonius, RGG 3.Aufl. 6 (1962), 849ff

Dodd, C.H., The Interpretation of the Fourth Gospel, 1953

Dölger, F.J., Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums, StGKA 5.3-4, 1911

Driver, G.R., The Judaean Scrolls. The problem and a solution, 1965

Dürer, A., Die Apokalypse, mit einer Einführung v. W.Körte, Der Kunstbrief 51, 1948

Dupont-Sommer, A., Die Essenischen Schriften vom Toten Meer, 1960

Dziatzko, K., Art. Buch, PW 3 (1899), 939ff

-, Art. Byblos 4, PW 3 (1899), 1100ff

-, Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesens, 1900

Ebeling, G., Art. Hermeneutik, RGG 3.Aufl. 3 (1959), 242ff

Edzard, D.O., Mesopotamien, in: Wörterbuch der Mythologie, hg. v. H.W.Haussig, I.Abt.: Die alten Kulturvölker, Bd 1: Götter und Mythen im Vorderen Orient, Teil 1: Vorderer Orient, 1965

Eichhorn, J.G., Einleitung in das Neue Testament 2.2, 1811

Eißfeldt, O., Einleitung in das Alte Testament, 3.Aufl. 1964

Elliger, K., Das Buch der zwölf kleinen Propheten 2, ATD 25, 6.Aufl. 1967

Eppel, R., Les tables de la Loi et les tables célestes, RHPhR 17 (1937), 401ff

Erbes, K., Die Offenbarung Johannis kritisch untersucht, 1891

Ernst, J., Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments, BU 3, 1967

Ewald, H., Die Johanneischen Schriften 2, 1862

Fairman, H.W., The Kingship Rituals of Egypt, in: Hooke, S.H., Myth, Ritual and Kingship, 1958, 74ff

Fascher, E., Theologische Beobachtungen zu δεῖ , in: Neutestamentliche Studien für R.Bultmann, BZNW 21, 1954, 228ff

Feuillet, A., L'Apocalypse. Etat de la question, StN. Subsidia 3, 1963

Fiorenza, E., The Eschatology and Composition of the Apocalypse, CBQ 30 (1968), 537ff

Fischer, L., Die Urkunden in Jer 32, 11-14 nach den Ausgrabungen und dem Talmud, ZAW 30 (1910), 136ff

Fitzer, G., Art. σφραγίς κτλ., ThW 7 (1964), 939ff

Foerster, H., Abriß der lateinischen Paläographie, 2.Aufl. 1963

Fohrer, G., Ezechiel, HAT 1.R. 13, 1955

-, Einleitung in das Alte Testament, 10.Aufl. 1965

-, Art. υἱὸς κτλ. B., ThW 8 (1969), 340ff

Friedrich, G., Art. εὐαγγελίζομαι κτλ. , ThW 7 (1964), 71ff

Funke, F., Buchkunde, Ein Überblick über die Geschichte des Buch- und Schriftwesens, LNWB 3, 1959

Von Gall, A., Βασιλεία τοῦ θεοῦ. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie, RWB 7, 1926

Goethe, J.W., Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust, hg.v. E.Trunz, 1966

Goppelt, L., Heilsoffenbarung und Geschichte nach der Offenbarung des Johannes, ThLZ 77 (1952), 513ff

Greeven, H., Art. προσκυνέω κτλ. , ThW 6 (1959), 759ff

Gressmann, H., Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, FRLANT 6, 1905

Grundmann, W., Art. δεῖ κτλ., ThW 2 (1935), 21ff

-, Art. δεινός , ThW 2 (1935), 37ff

Gunkel, H., Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895

-, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, FRLANT 1, 2.Aufl. 1910

Hahn, F., Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, FRLANT 83, 3.Aufl. 1966

Hahn, T., Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, StGThK 6.2, 1900

Halver, R., Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Eine Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apokalypse, ThF 32, 1964

Hamberg, G., Studies in Roman Imperial Art, Diss.phil., 1945

Harnisch, W., Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4.Buch Esra und in der syr.Baruch-apokalypse, FRLANT 97, 1969

Haußleiter, J., Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse, ZWL 7 (1886), 239ff

-, Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche, FGNK 4, 1891

-, Beiträge zur Würdigung der Offenbarung des Johannes und ihres ältesten lateinischen Auslegers, Victorinus von Pettau, 1900

-, Art. Primasius, RE, 3.Aufl. 16 (1905), 55ff

-, Art. Ticonius, RE, 3.Aufl. 20 (1908), 851ff

-, Art. Victorinus von Pettau, RE, 3.Aufl. 20 (1908), 614ff

Heinrici, G., Art. Arethas von Cäsarea, RE, 3.Aufl. 2 (1897), 1ff

Hengel, M., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh. v.Chr., WUNT 10, 1969

Herder, J.G., MAPAN. AΘA. Das Buch von der Zukunft des Herrn, des neuen Testaments Siegel (1779), in: Sämmtliche Werke 39.7, 1828

Herrmann, S., Die Königsnovelle in Ägypten und Israel, in: WZ Leipzig 3, 1953/54, 33ff

Higgins, A.J.B., Menschensohn-Studien, 1965

Holm-Nielsen, S., Hodayot. Psalms from Qumran, AThD 2,1960

Holtz, T., Die Christologie der Apokalypse des Johannes, TU 85, 2.Aufl. 1971

Horst, F., Die zwölf kleinen Propheten. Nahum bis Maleachi, HAT 1.R. 14, 3.Aufl. 1964

Horst, J., Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart, NtF III.2, 1932

Hoskier, H.C., Concerning the Text of the Apocalypse, 2 Bde, 1929

Huber, W., Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche, BZNW 35, 1969

Hunger, H., Antikes und mittelalterliches Buch- und Schriftwesen, in: Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur 1, 1961, 25ff

Hunkin, J.W., The Testaments of the Twelve Patriarchs, JThS 16 (1915), 80ff

Hurwitz, S., Die Gestalt des sterbenden Messias. Religionspsychologische Aspekte der jüdischen Apokalyptik, StJIZ 8, 1958

Huschke, E., Das Buch mit sieben Siegeln in der Offenbarung St. Johannis 5,1 u. folg., 1860

Jastrow, M., Die Religion Babyloniens und Assyriens, 2 Bde, 1905/12

Jepsen, A., Die Quellen des Königsbuches, 1953

-, Bemerkungen zum Danielbuch, VT 11 (1961), 386ff

Jeremias, A., Babylonisches im Neuen Testament, 1905

-, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 2.Aufl. 1929

Jeremias, J., Art. ἀμνός κτλ., ThW 1 (1933), 342ff

-, Ἀμνὸς τοῦ θεοῦ - πᾶσις θεοῦ, ZNW 34 (1935), 115ff

-, Art. Μωυσῆς, ThW 4 (1942), 852ff

-, Art. πᾶσις θεοῦ C.D., ThW 5 (1954), 676ff

-, Art. ψάλλω, ThW 5 (1954), 895ff

-, Die Briefe an Timotheus und Titus, NTD 9, 8.Aufl. 1963

-, Das Lamm, das aus der Jungfrau hervorging (Test.Jos. 19,8), ZNW 57 (1966), 216ff

Jervell, J., Ein Interpolator interpretiert. Zu der christlichen Bearbeitung der Testamente der zwölf Patriarchen, in: Studien zu den Testamenten der zwölf Patriarchen, hg. v. W.Eltester, BZNW 36, 1969, 30ff

Jörns, K.-P., Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung, StNT 5, 1970

De Jonge, M., The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin, 1953

Käsemann, E., Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, FRLANT 55, 2.Aufl. 1957

-, Art. Liturgie II, RGG, 3.Aufl. 4 (1960), 402ff

-, Kritische Analyse von Phil 2,5-11, in: Exegetische VErsuche und Besinnungen, Gesammelte Aufsätze 1, 3.Aufl. 1964, 51ff

Kamlah, W., Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore, HSt 285, 1935

Karner, K., Gegenwart und Endgeschichte in der Offenbarung des Johannes, ThLZ 93 (1968),641ff

Kenyon, F.G., Der Text der griechischen Bibel, 2.Aufl. 1961

Kessler, H., Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Themen und Thesen der Theologie, 1970

Kitchen, K.A., Alter Orient und Altes Testament, 1965

Klappert, B., Die Eschatologie des Hebräerbriefs, ThEx 156, 1969

Klausner, J., The Messianic Idea in Israel from its beginning to the completion of the Mishnah, 1956

Klostermann, E., Des Origenes Scholien-Kommentar zur Apokalypse Johannis, ThLZ 37 (1912), 73f

Koch, H., Art. Origenes, PW 18.1 (1942), 1036ff

Koch, K., Das Lamm, das Ägypten vernichtet, ZNW 57 (1966), 79ff

König, F., Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament, 1964

Koep, L., Das himmlische Buch in Antike und Christentum, Theophaneia 8, 1952

-, Art. Buch, RAC 2 (1954), 664ff

Koffmahn, E., Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda, StTDJ 5, 1968

Kraft, H., Zur Offenbarung des Johannes, ThR NF 38 (1973), 81ff

Kraus, H.-J., Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament, BHTh 13, 1951

-, Psalmen, 2 Bde, BK 15, 3.Aufl. 1966

Krauss, S., Talmudische Archäologie 3, 1912

Kümmel, W.G., Der Text der Offenbarung des Johannes, ThLZ 82 (1957), 249ff

-, Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme, OA III.3, 1958

-, Einleitung in das Neue Testament, 15.Aufl. 1967

Kugeas, S.B., Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ, 1913

Kuhn, K.G., Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften, ThLZ 85 (1960), 649ff

Kurfeß, A., Art. Prudentius, PW 2.R.22.2 (1957), 1039ff

Läuchli, S., Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung, ThZ 16 (1960), 359ff

Lo Bue, F., The Turin Fragments of Tyconius' Commentary on Revelation, TSt NS 7, 1963

Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, 1953

Van der Lof, L.J., Warum wurde Tyconius nicht katholisch?, ZNW 57 (1966), 260ff

Lohmeyer, E., Die Offenbarung des Johannes 1920-1934, ThR NF 6 (1934), 296ff; 7 (1935), 28ff

-, Gottesknecht und Davidsohn, FRLANT 61, 2.Aufl. 1953

-, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, MeyerK 9, 11.Aufl. 1956

Lohse, E., Art. Lamm Gottes, RGG, 3.Aufl. 4 (1960), 218f

-, Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes, ZNW 52 (1961), 122ff

-, Der König aus Davids Geschlecht - Bermerkungen zur messianischen Erwartung der Synagoge, in: Abraham unser Vater, Festschrift für O.Michel, AGSU 5, 1963, 337ff

-, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi, FRLANT 64, 2.Aufl. 1963

-, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, MeyerK 9.2, 1968

-, Art. υἱὸς Δαυίδ, ThW 8 (1969), 482ff

-, Apokalyptik und Christologie, ZNW 62 (1971), 48ff

-, Umwelt des Neuen Testaments, Grundrisse zum Neuen Testament, NTD ErgBd 1, 1971

Lücke, F., Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur, 1832; 2.Aufl. 1852

Maier, G., Mensch und freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus, WUNT 12, 1971

Maldfeld, G., Zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes, ThZ 14 (1958), 47ff

Mansoor, M., The Thanksgiving Hymns, translated and annotated with an Introduction, StTDJ 3, 1961

Maurer, Ch., Art. ῥίζα κτλ., ThW 6 (1959), 985ff

Meissner, B., Babylonien und Assyrien, 2 Bde, 1920/25

Meyer, A., Die neueren Arbeiten über die Offenbarung Johannis (1882-1897), ThR 1 (1898), 47-62.91-101

-, Die Offenbarung Johannis (Die Forschungen des letzten Jahrzehnts), ThR 10 (1907), 126-142.182-187

Michaelis, W., Zeichen, Siegel, Kreuz. Ein Ausschnitt aus der Bedeutungsgeschichte biblischer Begriffe, ThZ 12 (1956), 505ff

Michel, O., Der Abschluß des Matthäusevangeliums. Ein Beitrag zur Geschichte der Osterbotschaft, EvTh 10 (1950/51), 16ff

-, Art. σφάγω κτλ., ThW 7 (1964), 925ff

-, Der Brief an die Hebräer, MeyerK 13, 12.Aufl. 1966

Michl J., Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des Hl. Johannes, 1.Teil: Die Engel um Gott, 1937

-, Die 24 Ältesten in der Apokalypse des Hl.Johannes,1938

Morawe, G., Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumrân. Studien zur gattungsgeschichtlichen Einordnung der Hodajoth, ThA 16, 1960

Morin, G., Le commentaire homilétique de s. Césaire sur l'Apocalypse, RBén 45 (1933), 43ff

Mowry, L., Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage, JBL 71 (1952), 75ff

Müller, H., Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige, 1938

Müller, H.-P., Die Plagen der Apokalypse. Eine formgeschichtliche Untersuchung, ZNW 51 (1960), 268ff

-, Formgeschichtliche Untersuchungen zu Apc 4f, Diss. Theol. Maschinenschrift, 1962

-, Die himmlische Ratsversammlung. Motivgeschichtliches zu Apc 5,1-5, ZNW 54 (1963), 254ff

Mussner, F., Neue Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes, TThZ 66 (1957), 50ff

Nash, E., Bildlexikon zur Topographie des antiken Rom, 2 Bde, 1961/62

Nauck, W., Lex insculpta (חוק חרות) in der Sektenschrift, ZNW 46 (1955), 138ff

Nilsson, M.P., Geschichte der griechischen Religion, 2 Bde, 2.Aufl. 1961

Nötscher, F., "Gesetz der Freiheit" im NT und in der Mönchsgemeinde am Toten Meer, Bibl 34 (1953), 193f

-, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte, BBB 10, 1956

-, Himmlische Bücher und Schicksalsglaube in Qumran, RevQum 1 (1959), 405ff

-, Schicksalsglaube in Qumran und Umwelt, in: Vom Alten zum Neuen Testament, Gesammelte Aufsätze, BBB 17, 1962, 17ff

Norden, E., Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, 2.Aufl. 1931

Noth, M., Zur Komposition des Buches Daniel, ThStKr 98/99 (1926), 143ff

-, Gott, König, Volk im Alten Testament, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 6, 1957, 188ff

-, Das zweite Buch Mose. Exodus, ATD 5, 3.Aufl. 1965

Odeberg, H., Art. ἐνώχ , ThW 2 (1935), 553ff

Osswald, E., Zum Problem der vaticinia ex eventu, ZAW 75 (1963), 27ff

Von der Osten-Sacken, P., Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran, StUNT 6, 1969

-, Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und WEisheit, ThEx 157, 1969

Pesch, R., Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13, 1968

Piper, O.A., The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church, ChH 20 (1951), 10ff

-, Art. Johannesapokalypse, RGG, 3.Aufl. 3 (1959), 822ff

Plöger, O., Das Buch Daniel, KAT 18, 1965

Porteous, N.W., Das Buch Daniel, ATD 23, 2.Aufl. 1968

Prigent, P., Apocalypse 12. Histoire de l'Exégèse, BGE 2, 1959

Procksch, O., Der hebräische Schreiber und sein Buch, in: Von Büchern und Bibliotheken, Abschiedsgabe für E.Kuhnert, hg.v. G.Abb, 1928, 1ff

Von Rad, G., Art. ἡμέρα A., ThW 2 (1935), 945ff

-, Das erste Buch Mose. Genesis, Kapitel 1-12,9, ATD 2, 8.Aufl. 1967

-, Theologie des Alten Testaments 1, 6.Aufl. 1969; 2, 5.Aufl. 1968

-, Weisheit in Israel, 1970

-, Das judäische Königsritual, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 8, 4.Aufl. 1971, 205ff

Reader, W.W., Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse, Diss. Theol. Maschinenschrift, 1971

Rengstorf, K.H., Art. ἕπτὰ κτλ., ThW 2 (1935), 623ff

Rignell, L.G., Die Nachtgesichte des Sacharja. Eine exegetische Studie, 1950

Rissi, M., Das Judenproblem im Lichte der Johannesapokalypse, ThZ 13 (1957), 241ff

-, Was ist und was geschehen soll danach. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes, AThANT 46, 2.Aufl. 1965

Roberts, C.H., The Christian Books and the Greek Papyri, JThS 50 (1949), 155ff

Robinson, J.A., Origen's comments on the Apocalypse, JThS 13 (1912), 295ff

Rössler, D., Gesetz und Geschichte, WMANT 3, 1960

Rohr, I., Zur Einheitlichkeit der Apokalypse, ThQ 88 (1906), 497ff

Roller, O., Das Formular der paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe, BWANT 58, 1933

-, Das Buch mit sieben Siegeln, ZNW 36 (1937), 98ff

Rost, L., Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften, 1971

Rubensohn, O., Elephantine-Papyri, BGU. Sonderheft, 1907

Russell, D.S., The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 1964

Sataka, A., Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse, WMANT 21, 1966

Sattler, W., Das Buch mit sieben Siegeln, ZNW 20 (1921), 231ff; 21 (1922), 43ff

Schermann, T., Ein Scholienkommentar des Origenes?, ThRv 11 (1912), 29

Schlatter, A., Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse, BFChTh 16.6, 1912

Schlier, H., Zum Verständnis der Geschichte nach der Offenbarung Johannis, in: Die Zeit der Kirche, Exegetische Aufsätze und Vorträge, 2.Aufl. 1958, 265ff

-, Der Brief an die Galater, MeyerK 7, 12.Aufl. 1962

Schmid, J., Die griechischen Apokalypse-Kommentare, BZ 19 (1931), 228ff

-, Zur Textüberlieferung des Ökumenius-Kommentars zur Apokalypse, BZ 19 (1931), 255f

-, Der Apokalypsetext des Arethas von Kaisareia und einiger anderer jüngerer Gruppen, TFrth 17, 1936

-, Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. Der K-Text, Bibl 17 (1936), 11-44.167-201.273-293.429-460

-, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. 1.Teil: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. Einleitung, 1956 (= Studien 1.1); Text, 1955 (= Studien 1.2); 2.Teil: Die alten Stämme, 1955 (= Studien 2), MThS 1.Erg3d, 1955/56

-, Der Apokalypse-Text des Oikumenios, Bibl 40 (1959), 935ff

-, Unbeachtete und unbekannte griechische Apokalypsehandschriften, ZNW 52 (1961), 82ff

-, Neue griechische Apocalypse-Handschriften, ZNW 59 (1968), 250ff

Schmid, R., Art. Isidor von Sevilla, RE, 3.Aufl. 9 (1901), 447ff

Schmidt, J.M., Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, 1969

Schmidt, P.W., Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis, 1891

Schmitt, E., Die christologische Interpretation als das Grundlegende der Apokalypse, ThQ 140 (1960), 257ff

Schneider, C., Die Erlebnisechtheit der Apokalypse des Johannes, 1930

Schrader, E., Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3.Aufl. neu bearb. v. H.Zimmern u.H. Winckler, 1903

Schrenk, G., Art. βίβλος κτλ. , ThW 1 (1933), 613ff

Schubart, W., Das Buch bei den Griechen und Römern, 2.Aufl. 1921

Schubert, K., Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von 'En Feščha, ZKTh 74 (1952), 1ff

Schütz, R., Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian, FRLANT 50, 1933

Schuster, M., Art. Victorinus von Pettau, PW 2.R.8.2 (1958), 2081ff

Schweizer, E., Die sieben Geister in der Apokalypse, EvTh 11 (1951/52), 502ff

-, Art. πνεῦμα κτλ. D.-F., ThW 6 (1959), 387ff

-, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, AThANT 35, 1959

-, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, AThANT 28, 2.Aufl. 1962

-, Das Evangelium nach Markus, NTD 1, 12.Aufl. 1968

Sievers, E., Die Johannesapokalypse klanglich untersucht und herausgegeben, AAL 38.1, 1925

Sjöberg, E., Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, SHVL 41, 1946

Smalley, B., Art. Glossa Ordinaria, RGG, 3.Aufl. 2 (1958), 1627f

Von Soden, H., Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians, TU 33, 1909

Souter, A., Tyconius's Text of the Apocalypse: A Partial Restoration, JThS 14 (1913), 338ff

Spitta, F., Die Offenbarung des Johannes, 1889

Stählin, O., Rezension zu: Diobouniotis, C. - A. Harnack, Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis, TU 38.3, 1911, in: BPhW 32, 1912, 132ff

Starcky, J., Mitteilung in: RB 63 (1956), 66f

Staritz, K., Zu Offenbarung Johannis 5,1, ZNW 30 (1931), 157ff

Strahtmann, H., Origenes und die Johannesoffenbarung, NKZ 34 (1923), 228ff

Taeger, F., Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, 2 Bde, 1957/60

Taylor, W.S., The Seven Seals in the Revelation of John, JThS 31 (1930), 266ff

Testuz, M., Les idées religieuses du Livre des Jubilés, 1960

Tödt, H.-E., Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 2.Aufl. 1963

Turner, C.H., The text of the newly discovered Scholia of Origen on the Apocalypse, JThS 13 (1912),386ff

-, Origen SCholia in Apocalypsin, JThS 25 (1924), 1ff

Van Unnik, W.C., "Die geöffneten Himmel" in der Offenbarungsvision des Apokryphons des Johannes, in: Apophoreta, Festschrift für E.Haenchen, BZNW 30, 1964, 296ff

Vanhoye, A., L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse, Bibl 43 (1962), 436ff

Vanni, U., La struttura letteraria dell' Apocalisse, Aloisiana Scritti pubblicati sotto la Direzione della Pontificia Facoltà Teologica per L'Italia Meridionale, Sezione "San Luigi" 8, 1971

Vielhauer, Ph., Die Apokalyptik, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 2, hg.v. Hennecke, E. - W. Schneemelcher, 3.Aufl. 1964, 408ff

-, Apokalyptik des Urchristentums. Einleitung, aaO, 428ff

-, Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns, in: Aufsätze zum Neuen Testament, 1965, 141ff

Vischer, E., Die Offenbarung Johannis. Eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, TU 2.3, 1886

Völter, D., Die Entstehung der Apokalypse, 2.Aufl. 1885

-, Das Problem der Apokalypse, 1893

-, Die Offenbarung Johannis, neu untersucht und erläutert, 1904

Vogels, H.J., Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Übersetzung, 1920

Volkwein, B., Masoretisches ʿēdūt, ʿēdwōt, ʿēdōt - "Zeugnis" oder "Bundesbestimmungen"?, BZ NF 13 (1969), 18ff

Volz, P., Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, 2.Aufl. 1934

Vos, L.A., The Synoptic Traditions in the Apocalypse, 1965

Wachtel, A., Die weltgeschichtliche Apocalypse-Auslegung des Minoriten Alexander von Bremen, FS 24 (1937), 201-259.305-363

Weber, H.E., Zum Verständnis der Offenbarung Johannis, in: Aus Schrift und Geschichte, Festschrift für A.Schlatter, 1922, 47ff

Weinel, H., Die spätere christliche Apokalyptik, in: EYXAPICTHPION 2, FRLANT 36, 1923, 141ff

Weiss, B., Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung, TU 7.1, 1891

Weiss, J., Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte, FRLANT 3, 1904

Wellhausen, J., Die kleinen Propheten, 3.Aufl. 1898

-, Analyse der Offenbarung Johannis, AGG NF 9.4, 1907

Wendland, H.-D., Geschichtsanschauung und Geschichtsbewußtsein im Neuen Testament, 1938

Wenger, L., Art. Signum, PW 2.R. 2.2 (1923), 2361ff

Westermann, C., Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas, in: Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien, ThB 24, 1964, 92ff

-, Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66, ATD 19, 1966

Weyland, G.J., Omwerkings en Compilatie-Hypothesen toegepast op de Apocalypse van Johannes, 1888

Weyman, C., Textkritische Bemerkungen zum Apokalypsekommentar des Apringius, BZ 1 (1903), 175ff

Widengren, G., Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum, 1955

Wikenhauser, A., Einleitung in das Neue Testament, 2.Aufl. 1956

Wildberger, H., Die Thronnamen des Messias, Jes. 9,5b, ThZ 16 (1960), 314ff

Wohlenberg, G., Ein neuaufgefundener Kodex der Offenbarung Johannis nebst alten Erläuterungen, ThLBl 33 (1912), 25-29. 49-57. 217-220

Van der Woude, A.S., Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran, StSN 3, 1957

Zahn, Th., Einleitung in das Neue Testament 2, 3.Aufl. 1924

Zimmerli, W., Ezechiel, 2 Bde, BK 13, 1969

Zimmermann, H., Heilsgeschichte und Weltgeschichte in der Johannes-Apokalypse, BuL 1 (1960), 75ff

Zwikker, W., Studien zur Markussäule, 1941

LEBENSLAUF

Am 8.4.1942 wurde ich als Sohn des Landwirts Artur Reichelt und seiner Ehefrau Margarete, geb. Geppert, in Liegnitz in Schlesien geboren. Die Ereignisse während der letzten Phase des Weltkrieges II zwangen meine Mutter - mein Vater befand sich zu dieser Zeit bereits in russischer Gefangenschaft -, die Flucht aus der Heimat anzutreten. Nach vielen Zwischenstationen fanden wir im August 1945 in Vehlen im Kr. Brandenburg/H. Aufnahme, wo ich seit dem 1.9.1948 die Grundschule besuchte. Im Juni 1956 legte ich die Abschlußprüfung an der Zentralschule Bensdorf ab und besuchte dann die Thomas Münzer-Oberschule in Ziesar im Kr. Brandenburg/H.

Nach der Flucht mit meinen Eltern in die Bundesrepublik im Januar 1959 bestand ich im Februar des gleichen Jahres die Aufnahmeprüfung am Friedrich von Bodelschwingh-Gymnasium in Bethel bei Bielefeld. Dort legte ich am 19.2.1964 die Reifeprüfung ab und entschied mich für die Aufnahme des Studiums in den Fächern Ev. Theologie und Russistik an der Universität Göttingen. In beiden Fächern schloß ich das Studium am 18.6.1970 mit der Wissenschaftlichen Prüfung für das Lehramt an Gymnasien ab. Durch ein Promotionsstipendium der Universität Göttingen, für das ich mich an dieser Stelle aufrichtig bedanke, erhielt ich die Möglichkeit, die vorliegende Dissertation zu schreiben. Mein besonderer Dank gilt Herrn Landesbischof Prof. D. E. Lohse, der die Anfertigung dieser Arbeit durch sein immer wieder bewiesenes menschliches Verständnis und durch seine kritischen Anregungen begleitete und förderte.

Göttingen, den 10.12.1973

Gerhard Reichelt